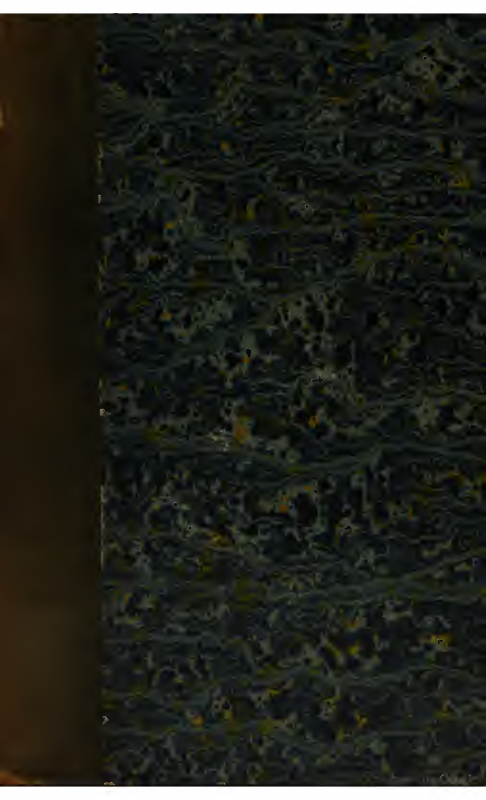
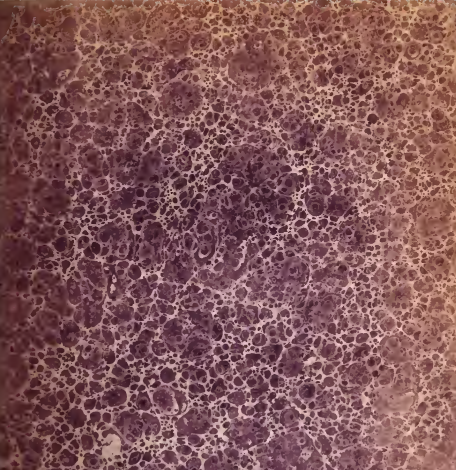



SE TAIRE ET FAIRE





FRAGMENTS

DE

PHILOSOPHIE.



à monsieur Guizot hommage
de son très dévoué serviteur
J. Seitz

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET Ce,
RUE DE SEINE 14.

FRAGMENTS

DE

PHILOSOPHIE

PAR

M. WILLIAM HAMILTON

Professeur de Logique et de Métaphysique à l'Université d'Edimbourg

TRADUITS DE L'ANGLAIS

PAR M. Louis PEISSE

AVEC UNE PRÉFACE, DES NOTES, ET UN APPENDICE DU TRADUCTEUR



PARIS

LIBRAIRIE DE LADRANGE

QUAI DES AUGUSTINS, 19

M DCCC XL

PRÉFACE.

Les quatre dissertations philosophiques dont je donne la traduction sont l'ouvrage d'un écrivain habile, d'un penseur profond, d'un érudit du premier ordre, dont le nom est encore à peu près inconnu en France [1], M. William Hamilton, baronet, professeur de Logique et de Métaphysique à l'université d'Édimbourg.

Ces écrits d'un philosophe dont toutes les productions, publiées sous le voile de l'anonyme dans la *Revue d'Édimbourg*, n'ont pas eu, même dans

[1] M. Barthélemy Saint-Hilaire a mentionné les travaux de M. Hamilton dans son excellent livre *de la Logique d'Aristote* (tom. II, p. 130, 289). M. Cousin a rendu noblement hommage au mérite de cet écrivain, qu'il appelle « le plus grand critique de l'Europe » (*Fragm. philos.*, 3e édit. *Avertissement*). M. Jouffroy l'avait précédemment cité aussi dans sa *Liste chronologique* des philosophes écossais. (*OEuvres de Reid*, tom. I, p. 230, 1836.)

son propre pays, le retentissement dont elles étaient dignes, seront, je l'espère, bien accueillis des hommes qui s'occupent d'études philosophiques. Malgré leur mérite absolu, je ne m'exagère pas cependant leur importance relative et de circonstance. Le temps n'est pas opportun pour la philosophie, et surtout pour la philosophie écossaise dont cette publication n'est guère qu'un dernier chapitre. Ces esquisses, quoique tracées par la main d'un maître, ne s'adressent donc qu'à un public très restreint, et dans ce public même qu'à quelques penseurs solitaires. Ni l'attrait du talent, ni la force de raison d'un écrivain n'étant capables de donner à des idées l'intérêt que leur refusent les préoccupations et tendances contemporaines, ce serait bien méconnaître son temps et son pays que d'attendre davantage de quelques spéculations de métaphysique du genre de celles-ci.

Cette assertion que le temps n'est pas opportun pour les spéculations philosophiques pourrait être accusée de témérité, car à ne consulter que les catalogues, aucune époque n'a été plus féconde en ce genre. Il importe donc de l'expliquer. La littérature philosophique est riche sans doute en travaux, mais non la philosophie. Les livres abondent, mais que

nous donnent-ils ? Des traductions d'anciens monuments, des restitutions, des recherches d'érudition, de la critique historique et philologique. On ne blâme point ces travaux dont plusieurs sont d'un prix infini, mais leur nombre et leur excellence même prouvent de reste que les hommes les plus capables ont plus à cœur les livres que les choses, et songent moins à la philosophie qu'à son histoire. On a prétendu, je le sais, que la vérité philosophique était dans l'histoire de la philosophie, mais, sans examiner jusqu'à quel point et en quel sens cela peut être vrai, je sais aussi que pour l'y trouver il faut l'y chercher; or, la plupart de ceux que nous voyons dans cette voie songent-ils à ce résultat? Ces travaux ne sont pour le plus grand nombre que des exercices d'esprit, entrepris et exécutés dans un but littéraire plutôt que philosophique. Tel est, sauf erreur, le caractère général de ce qui se fait en ce moment et depuis assez de temps en philosophie. Mais ce n'est pas là la véritable activité philosophique; celle-ci, quand elle existe, se révèle par d'autres signes; elle a pour but des conclusions dogmatiques, pour moyens la discussion directe et systématique des questions, pour conditions la passion, la contradiction et la lutte.

Il est évident que la situation actuelle ne présente rien de semblable.

Les temps de repos qui succèdent au conflit des idées et des systèmes peuvent résulter de deux circonstances : quelquefois ils annoncent le triomphe définitif d'une doctrine et son établissement général. Le règne du cartésianisme et du condillacisme en offrent des exemples. Ceci est un repos naturel de l'esprit philosophique qui se déclare satisfait et jouit pendant un temps plus ou moins long de sa conquête. D'autres fois cette paix apparente n'est au fond que de l'indifférence et de la lassitude. Le combat n'a cessé que faute de combattants. Les esprits, découragés par l'insuccès ou détournés par d'autres objets, se refusent à la spéculation. La solution scientifique des problèmes religieux, moraux et métaphysiques est comme perdue de vue : la philosophie, au lieu d'être un principe actif et vivant, n'est plus qu'une branche morte de la littérature générale. On étudie les systèmes pour les connaître et pour en parler, mais on ne les adopte ni ne les rejette ; on les rassemble, on les restaure comme des ouvrages plus ou moins savants et curieux de l'intelligence humaine, mais sans y attacher d'autre prix ; c'est ainsi que dans nos musées

nous contemplons et admirons le travail de la statue du dieu sans songer au dieu lui-même.

A laquelle de ces deux causes faut-il attribuer l'état où nous nous trouvons? Je crois décidément que c'est à la dernière; mais le fait étant grave, il importe de le constater avec quelque détail.

Il existe en ce moment en France trois ou quatre écoles philosophiques vivant paisiblement côte à côte, ayant chacune son public, et, pour ainsi parler, son département; elles marchent isolément sans s'inquiéter les unes des autres et comme sans se connaître.

La première est l'ancienne école désignée aujourd'hui par le nom de *sensualiste*. Celle-ci est certainement la plus nombreuse, la plus populaire, et en quelque sorte la plus nationale. Ses dogmes sont connus et n'ont subi dans le fond que peu de modifications. Elle règne dans toutes les professions savantes. Les sciences physiques et naturelles, les sciences physiologiques et même les sciences économiques et politiques sont encore profondément empreintes de son esprit. Or, comme c'est surtout par l'étendue des applications, par son influence sur la direction des travaux intellectuels, et en général par ses résultats pratiques, que doit se mesurer l'im-

portance d'une doctrine philosophique, c'est avec toute justice que nous mettons en première ligne cette école.

Cette école pourtant passe pour une école abandonnée, et c'est vrai en partie; son esprit subsiste encore sous une forme latente, mais ses principes positifs, sa psychologie, sa morale, sa politique, n'ont plus de défenseurs directs; les derniers de ses théoriciens [1] sont morts sans avoir même essayé de se défendre; elle n'a pas produit depuis vingt ans un seul livre remarquable, et parmi ses partisans avoués on ne trouve aucun esprit, aucun talent au-dessus du commun. Évincée de la Sorbonne, de l'Université et du monde philosophique proprement dit, elle s'est réfugiée dans la médecine qui l'a revendiquée comme sa propriété. Là, réduite à des proportions de plus en plus exigües, elle est devenue une simple branche de la physiologie; et de dégradation en dégradation elle s'est enfin identifiée avec la phrénologie : car c'est là aujourd'hui le véritable nom de la philosophie de Locke, de Condillac, de Voltaire, de d'Alembert, d'Helvétius, de Destutt de Tracy, etc. La phrénologie est le dernier mot et la

[1] Destutt de Tracy, Laromiguière.

dernière forme appréciable de l'école dite *sensualiste :* si cette école est quelque part, elle est là; on la chercherait vainement ailleurs [1]. Dans cette transformation elle a perdu tout ce qui fit sa force, son éclat, sa grandeur et son autorité; elle n'a gardé que son assurance et son hypocrisie.

Mais il est facile de voir que dans ce dernier retranchement le sensualisme n'occupe plus, comme école philosophique, qu'un rang très-inférieur. Depuis ses derniers chefs, qui n'étaient eux-mêmes, ainsi que leur compatriote Mesmer, que des espèces d'aventuriers scientifiques, mais qui, il faut l'avouer, ont été plus dupes de leur propre système qu'on ne serait tenté de le croire d'après la manière dont ils l'ont enseigné et colporté, c'est à peine si on pourrait citer dans cette secte un nom de quelque considération, de quelque autorité ou de quelque éclat. On a vu dans ces dernières années un homme, célèbre à d'autres titres, prendre sous sa protection la phrénologie; mais, sans prétendre juger en passant une si grande réputation, je

[1] La phrénologie renie, il est vrai, cette origine, et fait la guerre à sa mère. Cela arrive souvent en philosophie. Il est rare qu'un système sache parfaitement d'où il vient et où il va; mais, sous ce rapport, l'ignorance de la phrénologie est sans exemple.

n'avancerai qu'une chose sue de quiconque est en droit d'avoir une opinion sur ce point, en disant que M. Broussais était profondément incapable du rôle philosophique qu'il s'était donné; il n'avait que le goût ou plutôt la manie de la philosophie, mais aucune véritable aptitude; sa radicale insuffisance n'était égalée que par son inconcevable hardiesse et par la tolérance non moins incroyable du public compétent. Ce qui a lieu d'étonner surtout en ceci, ce n'est pas que la phrénologie ait fait quelque bruit et pris trop de place, car la vulgarité de ses formes et de son langage, jointe à l'attrait secret et jusqu'ici inexplicable de ses conséquences, lui méritent la popularité; mais bien qu'un système si absurdement formulé, comme théorie, soutenu avec une si scandaleuse ignorance et une si risible inintelligence des questions, présenté sous des formes d'une si honteuse trivialité, ait pu se produire au sein des académies, des écoles et de la société pensante et cultivée, sans que la raison et le goût insultés aient fait le moindre effort pour repousser cette invasion de la populace dans le domaine de la pensée. Aussi, comme on l'a vu en d'autres occasions, cette populace a cru avoir le droit parce qu'elle avait le pouvoir; on lui a laissé

dire que la phrénologie était la philosophie française, et, peut-être, l'Europe savante a pu croire un instant à cette humiliation de la patrie de Descartes et de Mallebranche. Je cherche en vain un motif légitime pour ce silence; quelle qu'en soit la cause, elle est condamnable; dans l'ordre des idées, comme dans l'ordre politique, personne n'a le droit d'abdiquer ni de quitter le poste, quel que soit l'adversaire ou le prétendant.

S'il ne s'agissait que d'une lutte d'amour-propre, d'une vaine dispute d'esprit et de littérature, cette indifférence serait excusable et même louable, mais la philosophie serait la plus futile des occupations intellectuelles si on la laissait descendre au rang d'une simple *curiosité* scientifique. Les plus grands intérêts de ce monde sont en fait liés à son sort. C'est elle qui, en définitive, règle et détermine la direction pratique de la société, puisque c'est elle qui, en toutes choses, fournit les principes de croyance, et par conséquent les motifs rationnels d'action. L'homme, en effet, en tant qu'être raisonnable, agit toujours par raison; et, lors même qu'il cède à la passion ou à l'instinct, ce qui est très-fréquent, il ne manque pas de se mettre sous la protection d'un sophisme ou d'un préjugé, c'est-à-dire

d'un principe, faux, il est vrai, mais enfin d'un principe. C'est ce qu'oublient les hommes d'état qui prétendent subordonner les idées à ce qu'ils appellent les intérêts. Il y a une politique, une morale, une religion, cachées au fond de toute psychologie et de toute métaphysique, et c'est uniquement l'attrait éternel et irrésistible de ces grands objets qui soutient le mouvement perpétuel de la spéculation et ne permet pas à l'esprit humain d'abandonner un instant sa toile de Pénélope. Il y a aujourd'hui, il est vrai, des philosophes qui recommandent l'élimination de ces questions comme le plus grand effort de la sagesse philosophique. Si cette prétention était la conclusion d'une Critique directe et approfondie des lois, conditions et compétence de la raison humaine, il n'y aurait rien à dire. J'admets parfaitement la légitimité et même la nécessité de cette recherche, malgré les menaces du scepticisme ou plutôt à cause de ces menaces mêmes. Mais il ne s'agit pas ici de cela. Je veux parler seulement de cette tendance, aujourd'hui fort commune même chez des esprits très-distingués, à faire de la philosophie une simple dépendance de l'anthropologie, c'est-à-dire à prendre la partie pour le tout; tandis qu'en fait elle est au-

dessus et en dehors de toutes les sciences particulières, soit spéculatives, soit pratiques, puisque sa fonction propre et supérieure est de déterminer les principes, les conditions et la possibilité de toutes les applications de l'esprit humain. Cette opinion a été entretenue en France par le développement et le succès bruyant, (et si mal compris,) des sciences naturelles, et par l'influence de la philosophie écossaise dont l'indécision a été prise pour de la prudence. Mais je reviendrai sur ce point [1].

Si j'insiste sur cette fausse manière de considérer le rôle et la nature de la philosophie, c'est qu'elle a singulièrement contribué à faire accepter la phrénologie et autorisé en quelque manière la tolérance inouie dont elle a joui. La phrénologie se présentant comme un recueil de *faits* relatifs à la nature intellectuelle et morale de l'homme, avec un

[1] Il convient aussi de remarquer que si, parmi les partisans de cette opinion, il y en a quelques uns de sincères, il y en a aussi beaucoup d'hypocrites. Ainsi, par exemple, l'école matérialiste et la phrénologie, en particulier, affectent de rejeter comme oiseuses et indignes d'une science positive les questions dont la solution est cependant le but secret de tous leurs efforts. C'est là un vieux péché de cette secte, à partir d'Épicure, son maître, jusqu'aux encyclopédistes. Elle n'a eu que très-rarement la franchise d'avouer ses intentions, et se refuse toujours à tirer les conséquences de ses prémisses, bien qu'au fond elle ne mette tant d'ardeur à établir ces prémisses qu'en vue de ces conséquences mêmes.

vaste appareil d'expériences *matérielles* et d'observations *positives*, les psychologues n'ont guères su que dire. Ils croyaient l'école sensualiste morte avec les métaphysiciens, mais ils oubliaient que Gassendi, Hobbes, Locke, Condillac, Diderot, Helvétius, Destutt-de-Tracy, avaient pour auxiliaires Hartley, Priestley, Darwin, Bonnet, Cabanis, Gall, Broussais, c'est-à-dire les anatomistes et les physiologistes, et quand ceux-ci se sont présentés, les philosophes les ont laissé passer, alléguant pour toute raison que l'anatomie et la physiologie n'étaient pas de leur compétence : *cuique in suâ arte credendum.* La physiologie a été, comme on sait, moins modeste et moins généreuse. Elle a déclaré que tout ce qui porte le nom de philosophie (psychologie, idéologie, métaphysique, etc.), lui appartenait de droit, et elle s'en est emparée incontinent.

Il ne faudrait pas conclure pourtant de là que l'école sensualiste possède encore son ancienne autorité. J'ai dit au contraire, et je répète qu'elle est considérablement déchue. Depuis longtemps, ainsi que je l'ai remarqué, aucun esprit supérieur, aucun talent de quelque distinction, aucun homme d'un véritable savoir n'a pris en main sa cause. Elle se recrute presque exclusivement dans les sciences

physiques et naturelles, et en particulier dans la médecine; et encore faut-il dire que dans ces catégories mêmes elle est plutôt une simple habitude d'esprit qu'une opinion systématique [1] et raisonnée. Le vieux matérialisme de d'Holbach, de Lamettrie et de Cabanis, quelques sentences usées de la logique baconienne et de la phraséologie de Condillac, beaucoup de respect pour ce qui se touche, se pèse et se compte, et une grande peur des esprits: tel est pour beaucoup de savants le fonds de croyance philosophique le plus général. Ajoutons aussi que par suite de la direction de jour en jour plus spéciale et plus divisée des études scientifiques, les professions savantes manquent presque tout à fait aujourd'hui de cette haute culture intellectuelle que donne la connaissance des langues classiques, de la littérature et de la philosophie générales. Sous ce rapport, la classe savante de notre siècle est fort inférieure à celle du XVII[e] et même du XVIII[e] siècle, dont l'éduca-

[1] La phrénologie, qui est le seul *système* matérialiste existant et professé aujourd'hui sous une forme dogmatique, n'a en fait que très-peu d'adhérents dans les régions un peu élevées des sciences physiques et médicales; elle a été même rejetée ou méprisée par tous les physiologistes et naturalistes ayant un nom, tels que Cuvier, Delamarck, de Blainville, Magendie, Geoffroy Saint-Hilaire, Serres, etc. Elle est abandonnée à l'exploitation de la médiocrité, de l'ignorance et du charlatanisme.

tion était plus littéraire, plus large, plus encyclopédique et de tout point plus libérale. La philosophie, qui était autrefois (par la logique) la première nourrice de l'intelligence dans toutes les carrières libérales, n'est aujourd'hui, aux yeux de l'immense majorité de nos savants, qu'une *spécialité* tout à fait analogue à la leur propre, quoique fort inférieure, bien entendu. De là, le dédain ou du moins l'indifférence qu'ils affectent en général pour les spéculations métaphysiques; de là surtout l'ignorance et l'incompétence véritablement remarquables dont ils font preuve, quand il leur arrive de s'en mêler. Mais j'aurai occasion plus loin de revenir sur ce sujet.

L'école sensualiste est donc incontestablement dans un état d'abaissement relatif très sensible. Mais elle ne laisse pas d'occuper encore une position assez forte. Le sensualisme est d'ailleurs de sa nature impérissable. Toutes ses solutions et conséquences ont été établies pour ainsi dire dès l'origine de la philosophie dans l'orient, comme dans l'occident. C'est un des trois ou quatre grands systèmes auxquels aboutit forcément la spéculation dès qu'elle se laisse conduire par la logique. Incessamment battu par les écoles opposées, il se relève sans cesse sous une forme ou sous une autre. Malgré l'infériorité phi-

losophique de ses doctrines et de ses maîtres de tous les temps, malgré ses tristes conséquences, il a une sorte de clarté superficielle, une grossière apparence scientifique et je ne sais quel air d'indépendance qui flattent merveilleusement les âmes et les esprits médiocres, c'est-à-dire le plus grand nombre. Il est et sera longtemps la philosophie de tout le monde dans un pays qui a eu pendant cinquante ans Voltaire pour précepteur.

La seconde école qui se présente est celle qu'on enseigne dans toutes les écoles laïques du royaume; elle règne à l'université et dans une portion considérable du monde lettré. Cette école soutenue par des noms célèbres, des écrivains éminents, d'excellents professeurs (MM. Royer-Collard, Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, Damiron, etc.), bien que désignée souvent sous le titre d'école *spiritualiste*, se partage réellement en deux branches, qui pourraient, d'après leur origine, être appelées la branche Écossaise et la branche Allemande.

Parlons d'abord de la première.

L'importation de la philosophie écossaise en France s'est faite de toutes pièces. L'histoire de la philosophie offre peu d'exemples d'une transplantation aussi complète et aussi prompte de l'es-

prit et des doctrines d'une école. Elle s'est opérée presque subitement et comme sans transition. Cette introduction date, comme on sait, de l'enseignement de M. Royer-Collard (1811-13). Soutenue ensuite pendant quelque temps par M. Cousin, qui a fini par s'en écarter sensiblement, elle a été surtout propagée par les traductions nombreuses de ses auteurs originaux et par l'enseignement et les livres de M. Jouffroy, qui est resté le disciple le plus fidèle et le plus distingué de Reid et de Royer-Collard. Sans prétendre porter un jugement sur la valeur absolue de cette philosophie (1) (car je ne m'occupe ici des écoles philosophiques que dans leur côté pour ainsi dire extérieur), je ne peux me dispenser de signaler les caractères généraux et les tendances principales qui ont favorisé une si prompte et si universelle propagation, et qui expliquent l'état où elle se trouve en ce moment.

D'abord cette école fille du XVIII[e] siècle est fortement empreinte de son esprit; elle a pour méthode l'observation et l'expérience, pour but la science empirique de l'esprit humain, pour base les faits,

[1] Voyez, pour l'appréciation de la philosophie écossaise la *préface* aux *Œuvres de Reid* de M. Th. Jouffroy. La question y est traitée avec toute la profondeur, la méthode et l'impartialité désirables.

pour maîtres Bacon et Newton ; telles sont du moins ses prétentions. Quoique religieuse, elle est profondément antipathique à tout mysticisme, à toute autorité ; quoique née dans l'école, elle est populaire, libérale, ouvertement hostile aux traditions et aux formes de la scholastique ; quoique protestante et anglaise, elle n'a ni préjugés de secte, ni préjugés de nation. Son caractère est essentiellement scientifique. L'école Écossaise a donc un air de famille avec toutes les doctrines contemporaines de son siècle. Elle s'établissait en Écosse à peu près au moment où Condillac commençait sa domination en France ; et elle a précédé de très peu l'apparition de la philosophie Critique en Allemagne. Ainsi, quoique ses résultats dogmatiques soient non seulement différents, mais même opposés à ceux de l'école Française qu'elle a supplantée, toujours est-il que sa logique et sa manière générale de procéder ne choquaient nullement les habitudes de l'esprit philosophique français.

Ce qui l'a surtout recommandée parmi nous, c'est sa sagesse, son extrême circonspection dogmatique et l'esprit général de ses recherches qui n'a aucune tendance à rien qui ressemble au système. La France, par une sorte de contradiction singulière,

n'est pas moins remarquable par sa timidité spéculative que par sa hardiesse pratique. Dans la sphère des idées, elle repousse comme par instinct tout ce qui dépasse les données immédiates de l'expérience; elle a pour suspects tous les élans de la pensée et de l'imagination qui s'écartent du grand chemin du sens commun. Tandis qu'incessamment agitée jusques en ses fondements dans sa vie politique, elle mériterait presque, s'il fallait en croire un prophète chagrin (1), d'être mise au ban de l'Europe, elle ne permet pas le moindre écart à ses philosophes, à ses poëtes, à ses savants, à ses artistes. En fait de littérature, de langue, de science, d'art et de spéculation, elle pousse l'amour de la règle et l'horreur de l'innovation jusqu'au pédantisme. En philosophie principalement, nous avons une crainte extrême des *chimères ;* et de toutes les faiblesses de l'esprit la plus redoutée est la crédulité. On préférerait risquer sa fortune dans une entreprise hasardeuse, qu'engager sa foi philosophique dans un système, et être dupe d'un fripon que d'un métaphysicien. L'école Écossaise avec ses allures modestes, ses appels continuels à l'examen, à l'observation, au sens commun, entièrement purgée de toute arrière-

[1] Voyez la *lettre* de M. Royer-Collard aux électeurs, février 1839.

pensée de métaphysique, d'ontologie, de théologie, et ne présentant ses vues que comme une sorte *d'histoire naturelle et expérimentale* de l'esprit humain, était tout à fait d'accord avec le goût philosophique de notre pays.

Une autre circonstance non moins influente, c'est sa langue. En France on n'aime le technique dans aucune science; on cherche à s'en passer tant qu'on peut parce qu'on n'y adopte rien sans le comprendre, ou sans qu'on croie le comprendre. En philosophie surtout, on ne souffre ni néologisme, ni jargon d'école, ni appareil didactique. Si les Allemands et Kant en particulier ont si peu d'accès chez nous, c'est en grande partie à cause de la forme scholastique de leurs livres et la technicité de leur langage. En revanche, les livres des Écossais pour lesquels l'emploi du langage commun n'est pas seulement une habitude littéraire, mais une sorte de principe philosophique, devaient remplir cette condition de la clarté qui passe avant toute autre en France, et qui serait, dit-on, un des caractères distinctifs de nos productions littéraires et philosophiques [1].

[1] Quant à cette clarté extérieure qui tient uniquement aux mots et qui semble dispenser de toute attention et réflexion, on ne peut guère la refuser à la plupart de nos ouvrages de philosophie. Mais quant à cette clarté in-

sous ce rapport Reid et Stewart sont pour le lecteur français des écrivains à souhait.

Enfin, on doit rappeler qu'à l'époque où M. Royer-Collard commença à commenter et expliquer Reid, l'école sensualiste, sous sa forme condillacienne, expirait pour ainsi dire de sa mort naturelle. C'est là, en effet, une des manières dont finissent les systèmes. Ils ne peuvent plus servir précisément parce qu'ils servent depuis longtemps, et le dégoût qu'ils inspirent est d'ordinaire proportionné en degré et en durée, au degré et à la durée de leur domination. Avant M. Royer-Collard même, quelques symptômes de réaction ou de variation s'étaient déjà manifestés dans les écrits de MM. Maine de Biran, Degerando, Laromiguière, ainsi que le remarque M. Hamilton (p. 4). Mais il n'est pas exact que ces premières tentatives fussent suscitées par l'Écosse, car ces philosophes n'en connaissaient absolument rien. C'était là un mouvement original qui

trinsèque qui résulte de la parfaite détermination des idées, de la propriété réelle des termes et de leur emploi précis et uniforme, elle est beaucoup plus douteuse. Je ne connais rien de moins clair et de plus difficile à bien comprendre que le traité des *Sensations* de Condillac, par exemple, et les *Éléments d'idéologie* de D. de Tracy. Condillac pourtant est regardé comme le type de la clarté française; et Destutt prétendait avoir fait l'expérience que les *jeunes enfants* saisissaient *avec plaisir et avec facilité* son idéologie et sa logique. C'étaient là, il faut le dire, des enfants bien avancés pour leur âge.

ne serait peut-être pas allé bien loin, mais qui annonçait la prédisposition des esprits à une réforme.

Telles sont les principales, si non les seules causes du succès rapide de la philosophie Écossaise en France. Elles rendent compte aussi jusqu'à un certain point de la direction actuelle de cette école.

La philosophie Écossaise, prise dans un point de vue général et élevé, a sans doute, ainsi que toute philosophie, pour problème supérieur l'origine et la certitude de la connaissance et la solution des grandes questions de la philosophie, car elle est à la fois une modification du système exclusivement empirique de Locke, une protestation contre le scepticisme de Hume, et une réfutation, au nom du sens commun, du matérialisme et de l'idéalisme. Mais sa forme et son esprit ne sont rien moins que dogmatiques, et c'est surtout par son côté négatif, de beaucoup le plus apparent, qu'elle a pénétré chez nous. On a même trouvé un rapport entre sa méthode et celle que Kant a rendue depuis si célèbre sous le nom de Philosophie Critique. On ne peut nier que sa tendance à considérer la connaissance de l'esprit humain comme la condition et le point de départ de toute philosophie, son peu de confiance

aux forces de la raison hors du champ de l'expérience, et ce *veto* qu'elle oppose sans cesse aux entreprises de la spéculation, ont pu lui mériter ce rapprochement. M. Jouffroy (préf. citée.) a fait habilement ressortir ce point de vue auquel se prêtent quelques autres analogies, telles que la part faite à la raison, comme source originale de certaines vérités, etc. [1]. Mais malgré ces rapports il est évident qu'au fond la philosophie Écossaise n'a ni le caractère, ni la portée de la philosophie Critique. Son caractère distinctif est d'avoir réduit la philosophie à la science de l'esprit humain, et d'avoir limité cette science à l'observation et description empiriques des phénomènes et à leur classification. Cette

[1] On va trop loin d'ailleurs quand on assimile les vérités *du sens commun*, les *principes instinctifs*, les *lois de la croyance*, de Reid et Stewart, aux *formes* et *catégories* de Kant. Il serait facile de montrer que ces déterminations sont loin d'avoir le même sens et le même but. Mais ce n'est pas ici le lieu. C'est dans les écrits si injustement négligés du P. Buffier qu'on peut trouver une véritable conformité avec les principes de l'école écossaise. Cette conformité est si frappante, qu'on ne peut s'empêcher de croire que c'est à cet auteur que Reid a directement emprunté sa méthode, ses vues les plus générales, et jusqu'à certaines formes de langage. On peut ajouter, à notre honte, que cet excellent philosophe serait encore absolument inconnu en France, si Reid lui-même n'avait signalé son mérite. Cette citation de Reid, une mention de M. Destutt de Tracy (*Logique, disc. prél.*), et deux lignes de Voltaire (*Siècle de Louis XIV*), composent à peu près toute l'histoire du P. Buffier. Il est surprenant surtout que les disciples de l'école écossaise en France n'aient pas songé, malgré l'indication de Reid, à établir cette filiation.

vue empruntée à la logique de Bacon et surtout aux exemples fournis par les sciences physiques et naturelles est la donnée fondamentale de cette école. Si ce but n'était pas d'ailleurs formellement avoué par ses fondateurs, et en particulier par D. Stewart, on le verrait manifestement dans les travaux de leurs disciples. Qu'a produit jusqu'ici l'école Écossaise? Des études psychologiques. Quel est l'esprit et la nature de ses recherches? L'observation purement phénoménale de la vie morale et intellectuelle. Quelle en est la forme et le résultat? Une description et une énumération historiques et chronologiques des phénomènes, des classifications, et rien de plus. Loin de nier ce caractère, on en fait le plus beau titre de gloire des Écossais, et on le regarde (M. Jouffroy) comme un des pas les plus sûrs et les plus importants qu'ait faits la philosophie. On a même comparé souvent cette nouvelle méthode de philosopher sur l'esprit humain à la révolution opérée précédemment dans les autres sciences, et on en a espéré les mêmes résultats. Il faudrait, pour autoriser ce rapprochement, supposer deux choses: 1° que l'avancement des sciences à partir du seizième siècle a eu pour véritable cause l'emploi d'une *méthode nouvelle*, d'un instrument et de procédés logiques

nouveaux ; 2° que la science de l'esprit humain était à la fin du dix-huitième siècle aussi négligée et aussi peu avancée que les sciences naturelles au quinzième. Quant au premier point, la discussion en serait trop longue : je me bornerai à dire que si rien n'a été plus répété, rien n'a été jamais moins prouvé, et quant au second, on peut très légitimement douter de son exactitude. Les écossais le croyaient de bonne foi ; M. Royer-Collard également. M. Jouffroy, qui d'ordinaire n'est pas volontiers affirmatif, n'hésite pas à répéter avec eux que la science de l'esprit, telle que les Écossais la trouvèrent, était dans l'état *le plus déplorable* (*préf.* p. LIV), comme la chimie par exemple avant Stalh. Rien de moins vrai. La science de l'esprit humain est, de toutes sciences, celle dont l'avancement a été le plus rapide, celle dont tous les faits importants ont été le plus tôt connus, décrits, analysés et systématisés. Sous le rapport du contenu il n'y a pas de science plus circonscrite et plus bornée. On ne peut s'attendre ici à de véritables découvertes analogues à celles qui enrichissent d'âge en âge les autres sciences. L'erreur fondamentale de l'école écossaise est d'avoir cru à la possibilité de ces découvertes, et surtout d'imaginer qu'on y parviendrait par une accumulation

successive d'observations. Ces philosophes ont été séduits en ceci par leur maître Bacon qui, coupant en deux l'intelligence humaine, assignait à l'une des moitiés la tâche d'observer, et à l'autre celle de conclure. La psychologie n'était certainement pas aussi arriérée que les Écossais le croyaient. A qui persuadera-t-on que les étonnants et indestructibles travaux d'Aristote sur la logique, où sont établies les lois des plus hautes fonctions de la pensée, le jugement et le raisonnement, ses recherches sur les phénomènes de la sensibilité et les principales facultés, ne sont pas de la psychologie? J'en demanderai autant à l'égard des admirables analyses de Platon et de son école, et même des grands docteurs scholastiques, et de Descartes et de Leibnitz? En quoi donc a consisté tout cet immense travail des siècles philosophiques, si non à résoudre l'énigme de l'esprit humain? Et ces hypothèses mêmes, ces systèmes subtils, ces cômbinaisons dialectiques dont on fait un reproche à l'ancienne psychologie, n'impliquent-ils pas la connaissance des faits et des phénomènes? Y a-t-il un seul fait authentique d'observation psychologique qui ait échappé aux métaphysiciens? Et quant à cette psychologie entendue au sens écossais, qui consiste dans l'énumé-

ration et distinction minutieuse de toutes les modifications et manifestations phénoménales de l'âme, quant à cette espèce d'anatomie empirique qui s'arrête aux formes extérieures, qui compte, décrit et n'explique point, elle a été, il est vrai, plus négligée par les métaphysiciens, et il est possible que quelques particularités de détail aient été mieux vues et mieux racontées. Mais indépendamment des moralistes, des poëtes et des historiens qui sont pleins de ces analyses des passions, des caractères, et des sentiments que les Écossais font entrer dans leur psychologie, les livres de pneumatologie et de psychologie (car le mot est aussi ancien que la chose), et les nombreux traités intitulés *de Animâ* contiennent tous des détails aussi exacts, et souvent plus profonds, sur la mémoire, la perception, la sensation, l'imagination, la volonté, le jugement, etc., que ceux des philosophes modernes. La *psychologia empirica* de Wolf, dont Reid se moque, est, malgré sa composition scholastique et pédantesque, un livre où l'on peut apprendre autant de psychologie expérimentale qu'il est peut-être nécessaire d'en savoir. Il serait excessif, sans doute, de nier les services de l'école écossaise, mais il faut les voir où ils sont, et surtout ne pas trop admirer une méthode

d'observation philosophique, qui, appliquée avec rigueur et conséquence, nous ferait retrancher de la psychologie (si non même de la philosophie) bon nombre des plus admirables et des plus profondes recherches qui aient été faites sur la nature de l'esprit de l'homme et notamment la *critique de la raison pure* toute entière.

Cette manière de concevoir la philosophie en général et la psychologie en particulier nous semblerait si non radicalement fausse, du moins extrêmement incomplète, si d'ailleurs elle n'était pas impossible et impraticable. Mais je m'aperçois un peu tard qu'une pareille question ne saurait être décidée en passant; je me borne donc, pour le moment, à constater le fait.

La doctrine écossaise, après avoir servi un moment d'instrument polémique contre l'école sensualiste, n'a pas tardé, conformément à sa nature essentielle et à l'esprit de sa méthode, à se retirer du champ de la spéculation et à se déclarer tacitement incompétente pour résoudre les grands problèmes philosophiques. Elle est restée exclusivement psychologique, et psychologique à sa manière. Confinée sur ce terrain très solide, mais sans aboutissant, de l'observation phénoménale, elle y a rencontré

l'école physiologique, qui, en fidèle héritière de l'ancienne idéologie, prétend aussi faire la science de l'esprit humain par la même méthode, quoique avec d'autres instruments et d'autres matériaux. Pour s'entendre et s'allier, elles n'ont eu à faire que quelques rapprochements fort simples. « Locke, dit « M. Destutt de Tracy, est, je crois, le premier des « hommes qui ait tenté d'observer et de décrire l'in« telligence humaine, comme l'on observe et l'on « décrit une propriété d'un animal ou d'un végétal, « ou une circonstance remarquable de la vie d'un « animal (*Idéologie*. Préf., p. 20). » Reid et Stewart (*passim*) font aussi honneur à Locke de cette innovation. « Je me suis proposé, continue Destutt, de « faire une description exacte et circonstanciée de « nos facultés intellectuelles, de leurs principaux « phénomènes et de leurs circonstances les plus re« marquables, c'est-à-dire de véritables éléments « d'Idéologie (c'est-à-dire de philosophie). » *Ibid.*, p. 22. Tel est aussi le but des recherches des philosophes écossais, et Reid n'aurait pas désavoué cette définition de la philosophie qui semble empruntée à ses livres. « On n'a, dit encore Destutt, « qu'une connaissance imparfaite d'un animal, si on « ne connaît pas ses facultés intellectuelles. L'idéo-

« logie est une partie de la zoologie » (*ibid.*, p. 18). C'est sur l'autorité de cette déclaration que Cabanis adjugea définitivement à la physiologie la science de l'esprit humain. Les Écossais n'ont pas dit explicitement la même chose; mais leur dessein avoué d'assimiler l'étude de l'esprit à celle de tous les autres phénomènes de l'univers, et de traiter exclusivement cette étude par la méthode suivie dans les sciences naturelles, conduit facilement au même résultat. On peut suivre les conséquences de leur principe dans les travaux postérieurs (de Darwin, de Th. Brown, [1] le successeur de Dugald Stewart) et dans la marche générale de la philosophie anglaise, qui est également tombée, en grande partie, entre les mains des physiologistes.

Ainsi donc, malgré la différence de ses dogmes positifs, l'école Écossaise se rattache sans le vouloir par sa méthode et par sa notion de la philosophie et de la science de l'esprit humain, à l'école sensualiste. C'est probablement à cause de cette affinité cachée qu'elle a été si rapidement acclimatée en France. Nous voyons en effet aujourd'hui les disciples de cette école et les physiologistes s'avancer les uns

[1] Th. Brown était médecin.

vers les autres comme pour se donner la main ; et, tandis que d'une part un médecin [1] déclare que la phrénologie n'est au fond qu'un système perfectionné de psychologie tout à fait analogue à celui de Hutcheson, Reid, Stewart, etc., un psychologue écossais de l'école normale [2] semble, par sa phraséologie équivoque, très-près d'assimiler totalement la psychologie au système organologique de Gall; et tous deux enfin paraissent s'accorder à croire que les deux sciences identiques, selon eux, par leur objet et leur méthode, sont en outre adéquates à la philosophie même [3].

Il n'est pas difficile de comprendre que, si telle est en effet la pente de l'école Ecossaise parmi nous, elle ne tardera pas à être absorbée par son alliée. Or, ce résultat me paraît inévitable, et il est en partie accompli. Dans les colléges, il est vrai, et dans l'enseignement officiel de l'université, la philosophie écossaise n'a pas subi cette transformation dont

[1] M. Lélut.

[2] M. Garnier.

[3] En Angleterre, il en est à peu près de même. Voir le *Traité de Phrénologie* de Georges Combe, et particulièrement son article du *Journal phrénologique* d'Edimbourg (n° 13, vol. IV), où il justifie ses classifications par l'autorité uniforme de tous les philosophes écossais; et le traité du Dr Abercrombie sur *les Facultés intellectuelles*, dont la 8e édition vient de paraître.

elle est préservée par la tradition de l'école et par l'influence de la direction supérieure. Mais, là même, elle est déjà considérablement modifiée par l'envahissement de doctrines étrangères et particulièrement par le kantisme, comme le prouvent les nombreux Cours et Manuels publiés par les professeurs de collége. L'indécision et le défaut de fixité systématique de ses principes et de sa méthode propre favorisent singulièrement toutes les causes de désorganisation, de quelque part qu'elles viennent. Depuis longtemps d'ailleurs elle ne fait plus de disciples, et même elle perd ses maîtres. Son premier chef a depuis longtemps disparu de l'arène philosophique. Son second chef l'a visiblement délaissée et pousse hautement la philosophie dans une autre voie. Enfin son plus fidèle représentant et défenseur paraît s'être irrévocablement retranché dans une sorte d'expectation négative qui ressemble presque au scepticisme [1].

Si ces remarques ont quelque exactitude, on peut en conclure que, en fait, l'école Écossaise est plutôt en décadence qu'en progrès, et qu'en outre l'excessive circonscription de sa méthode et de son

[1] Jouffroy. *Préf.* des *OEuvres de Reid*, p. 217 et suiv.

principe ne pouvant nullement suffire aux besoins légitimes de la spéculation philosophique, on ne peut plus rien en attendre.

Je passe maintenant à la seconde division de l'école spiritualiste, celle que je crois pouvoir désigner sous le titre de branche *allemande.*

Il convient pourtant de remarquer que cette désignation n'a rien de bien rigoureux. Il n'y a pas proprement de philosophie allemande en France. Aucun des fameux systèmes qui ont vu le jour dans ce pays depuis le commencement de ce siècle n'a été positivement importé chez nous. L'influence de l'Allemagne a été et devait être, sous ce rapport, bien moins grande que celle de l'Écosse. Les mêmes raisons qui ont rendu si prompte et si facile l'introduction de la philosophie écossaise, ont dû s'opposer à celle des idées allemandes, car rien ne se ressemble moins que le génie allemand et le génie écossais; notre esprit, notre goût et nos habitudes philosophiques étant tout à fait d'accord avec la première, nous devions repousser les secondes, ou du moins y être moins accessibles. A aucune époque d'ailleurs la France n'a été, en philosophie, tributaire de l'Allemagne. Leibnitz même, qui a écrit en français ses principaux ouvrages, n'a jamais fait

école. Pendant qu'il régnait souverainement outre-Rhin par le ministère de Wolf, Locke son rival s'établissait en France presque sans contestation. Depuis le commencement de ce siècle, où les communications internationales sont devenues si actives et si multipliées, la science et la littérature allemandes ont pénétré chez nous dans une proportion bien plus forte, mais toujours sans précisément nous entamer. Il y a eu des engouements passagers, mais rien de sérieux. Le caractère et le génie des deux nations diffèrent trop pour qu'elles se communiquent intimement leurs pensées. Sans doute, comme l'a dit un grand écrivain, la philosophie n'a pas de patrie [1]; mais il n'en est pas moins vrai, et ses propres ouvrages le prouvent surabondamment, que, suivant la nature et la pente du génie national, la spéculation philosophique affecte dans chaque pays des formes et des caractères en quelque sorte spécifiques, même alors qu'elle semble tirer du dehors ses principes. La France d'ailleurs, quoique fort curieuse, n'est nullement cosmopolite; elle s'enquiert volontiers de ce qui se fait autour d'elle; et, si elle y prend part quelquefois, c'est toujours à

[1] Cousin. *Fragm. philosoph.*, préf. de la 2e édit.

condition de le façonner à son usage; essentiellement critique, elle s'intéresse aux choses moins pour s'en servir que pour les juger. C'est ainsi que nous nous occupons de la philosophie allemande, à peu près comme de la philosophie grecque, orientale, scholastique; et nous étudions les systèmes de Schelling et de Hegel avec la même curiosité littéraire et la même indifférence philosophique que le Nyaja et le Sankhya.

Mais si ces dispositions naturelles et ces précédents n'ont pas permis à la philosophie allemande de s'introduire chez nous de toutes pièces, sous des formes arrêtées, et d'y devenir, comme la philosophie écossaise, une croyance philosophique, on ne peut nier cependant qu'elle n'ait indirectement une assez grande influence sur la direction des études métaphysiques. De nombreuses traductions, des cours spéciaux, des travaux de critique multipliés, nous ont donné une connaissance *historique* assez étendue des principales doctrines de ses philosophes modernes [1]. Il n'est donc pas étonnant que notre

[1] On peut citer, entre autres ouvrages, les traductions de Kant (*Critique de la Raison pure, etc.*), par M. Tissot; de la *Destination de l'homme* de Fichte, par M. Barchou de Penhoën, et son *Histoire de la Philosophie allemande depuis Leibnitz;* du *Manuel* de Tennemann, par M. Cousin; du *Manuel de philosophie* de Mathiæ, par M. Poret; de l'*Histoire de la Phi-*

langue philosophique se soit un peu ressentie de ce contact; et, comme le langage ne vient jamais seul, on peut présumer qu'il nous est resté aussi un peu de l'idée.

La philosophie allemande, en s'introduisant chez nous par tant de canaux et sous tant de formes, n'a pu cependant se faire accepter en partie qu'en subissant de profondes altérations; elle a dû s'incorporer avec plus ou moins de bonheur à des doctrines nées sur notre sol et à des formes locales, et encore il n'a fallu, pour lui donner ce droit de naturalisation, rien moins que le talent supérieur de l'éminent écrivain et professeur qui en a été le propagateur le plus zélé comme le plus habile.

C'est en effet dans la doctrine de M. Cousin que se trouvent résumés et nettement formulés nos emprunts à l'Allemagne; et c'est cette doctrine qui, soit par sa valeur propre, soit par l'éclat des écrits et des cours où elle a été exposée, soit par d'autres influences plus indirectes, constitue aujourd'hui ce qu'on appelle la philosophie française. M. Cousin est en fait, aux yeux du monde savant, en France

losophie de Ritter, par M. Tissot, et de celle de Bulhe, par M. Jourdan; les *Essais philosophiques et littéraires* de M. Ancillon, les ouvrages de M. Lerminier, et une foule d'articles dans les recueils littéraires.

et en Europe, le seul philosophe français qui possède la renommée et l'autorité d'un véritable chef d'école.

L'article de M. Hamilton me dispenserait de tout jugement sur le fond même de cette philosophie, alors même que je serais tenté de m'écarter de mon but présent, qui n'est pas, je le répète, de juger les écoles et les systèmes, mais d'expliquer leur position et leur force relative [1]. Je me bornerai donc à quelques remarques purement historiques, analogues à celles que je viens de faire à propos de l'école écossaise.

Pour établir avec quelque certitude la part d'action et d'influence de l'école dont il s'agit, il importe d'abord de faire une distinction sans laquelle on s'exposerait à lui accorder trop ou trop peu. Les travaux philosophiques de M. Cousin se présentent sous deux aspects. Ainsi que toute philosophie, ils ont une partie Dogmatique et une partie Critique,

[1] J'ai autrefois hasardé quelques remarques générales sur le système de M. Cousin, dans le *National* des 25 septembre et 29 octobre 1833. On les trouvera à la fin du volume sous forme d'*appendice*. Si je reproduis ici cette très-insuffisante appréciation, c'est en quelque manière par déférence pour l'opinion de ce philosophe, qui n'a pas cru ces articles indignes d'être mentionnés par lui parmi les critiques sérieuses adressées à sa doctrine. (Voir ses *Fragm. philosoph. Avertissement*, p. VII, 3e édit., 1839.)



celle-ci destinée à servir d'introduction et de garantie à celle-là. Toutes les écoles anciennes et modernes offrent et doivent offrir ce double élément, car dans la spéculation comme dans l'action, on ne peut guère bâtir sans détruire, et s'établir sans combattre. D'après la nature des choses, le travail critique et historique qui accompagne toute doctrine nouvelle, n'est qu'une condition accessoire, inévitable et nécessaire si on veut, mais non essentielle du fait nouveau, en un mot un moyen et non un but; aussi le voit-on toujours se proportionner en étendue et en rigueur aux besoins de la cause, aux circonstances extérieures des époques, et toujours subordonné au résultat dogmatique qui l'absorbe entièrement à son profit. C'est ce que nous montre la polémique d'Aristote, de Platon, de Descartes, de Locke, de Kant, de Reid, etc. L'école de M. Cousin nous présente le phénomène en sens inverse : l'élément critique y a comme supplanté l'élément dogmatique ; le moyen est devenu le but.

Cette transposition s'explique aisément : c'est une suite naturelle du principe fondamental de la méthode d'investigation du maître, savoir que la philosophie (considérée comme la solution des problèmes métaphysiques, psychologiques, etc.), n'est

pas une science ignorée, mais seulement perdue, qu'il ne s'agit pas de découvrir, mais simplement de retrouver, et à laquelle il faut procéder moins par voie de construction et de superposition que par voie de coordination, d'épuration et d'éclaircissement. Les efforts successifs de l'esprit humain en ont rassemblé les matériaux essentiels, mais ces matériaux sont dispersés dans les systèmes dont il faut savoir les dégager pour les coordonner ensuite dans une harmonieuse unité qui reproduise la pensée de l'humanité en accord avec la vérité des choses. Cette opération, qui est l'*éclectisme*, exige indispensablement, comme on voit, une connaissance très-complète de l'histoire de la philosophie. De là la prédominance marquée des études historiques dans cette école; prédominance qui se montre déjà dans les travaux du chef, bien qu'au fond lui-même n'ait jamais entièrement perdu de vue le résultat dogmatique définitif, et qu'il ait su habilement y ramener toutes ses recherches. Mais ceux qui l'ont suivi dans cette voie n'ont pas fait de même. Le but étant très-éloigné, la route fort longue et pleine de circuits, il n'est pas étonnant que la plupart soient restés en chemin. Son système propre, justement admiré comme l'œuvre

d'un grand et brillant esprit, n'ayant pu rallier assez de convictions et s'imposer assez fortement aux intelligences pour conserver une direction et un but aux recherches historiques, elles se sont dispersées en tout sens et comme au hasard; et au lieu d'une philosophie, il n'est résulté de cette impulsion qu'une restauration de la littérature et de l'érudition philosophiques. Il y a plus. La méthode éclectique si fortement mise en lumière par M. Cousin, ne pouvait que nuire à l'établissement de sa doctrine propre, car celle-ci, examinée au point de vue de ce principe dissolvant, devait assez naturellement subir la loi d'erreur et d'exclusivité imposée par lui à tout système, et dès lors loin d'être le traité de paix définitif des opinions, elle n'a fait que grossir le nombre des parties belligérantes. Il défesait ainsi d'une main ce qu'il édifiait de l'autre, et si son système a eu beaucoup d'élèves, il n'a eu que peu de disciples.

Les deux branches de l'école spiritualiste n'ont pas, au reste, jusqu'ici assez nettement séparé leurs principes pour former deux sectes essentiellement opposées; elles paraissent vouloir vivre en paix en considération de la communauté d'efforts, de la réciprocité des services, et surtout à cause de l'iden-

tité apparente de leurs dogmes généraux. Je dis identité apparente, car, au fond, rien de plus différent que le système rationnel de M. Cousin et l'ensemble de vues et d'observations qui constituent ce qu'on appelle la philosophie écossaise. Mais si on veut s'en tenir à quelques analogies superficielles, on peut comprendre comment ces deux voisines se supportent mutuellement, et comment surtout elles se regardent comme solidaires dans leur opposition avec les doctrines matérialistes qui nient leurs conclusions, et les doctrines théologiques ou mystiques qui nient leur méthode. La différence des systèmes philosophiques résulte moins, en effet, de l'opposition de leurs conclusions dogmatiques, qui sont fort limitées et se réduisent (loisqu'on écarte les échafaudages dialectiques qui les obstruent) à trois ou quatre propositions sur la nature et la destinée de la personnalité humaine, sur la cause première, etc., que de la manière dont chacun développe, explique et démontre ces notions. Ainsi quoique, comme je viens de le dire, le système écossais et le système éclectique aient à peu près la même profession de foi sur les grandes questions et déclarent l'un et l'autre croire simplement ce que croit le genre humain, il n'en est pas

moins certain qu'au point de vue de M. Cousin la philosophie écossaise n'est qu'une stérile phénoménologie à peine digne du nom de science, et, au point de vue des purs écossais (M. Jouffroy, par exemple), le système de M. Cousin un jeu téméraire et vain de combinaisons logiques, sans corps ni réalité. Mais par les raisons déjà énoncées, et peut-être plus encore à cause de l'indifférence radicale qui gît au-dessous de ce mouvement extérieur de l'esprit philosophique, ces divergences n'ont point encore éclaté, et les deux écoles semblent n'en former qu'une.

L'école spiritualiste ainsi composée est aujourd'hui au premier rang : elle occupe exclusivement toutes les chaires du haut enseignement et des colléges ; c'est à elle que la littérature philosophique doit ses productions les plus nombreuses et les plus remarquables. Cette situation sera-t-elle durable? C'est ce dont il est permis de douter. Malgré ce triomphe, pour ainsi dire officiel, elle n'a pas acquis une domination générale : elle demeure isolée et comme enfermée dans l'enceinte des écoles; elle n'a influé en rien sur la direction des autres sciences dont elle se prétend indépendante, et auxquelles elle est certainement étrangère; et, à notre époque,

toute philosophie qui, en présence du vaste développement des recherches physiques et naturelles, croit pouvoir se faire une route à part et subsister seule sans rien donner ni recevoir, sera au-dessous ou en dehors de sa mission. Elle a de plus contre elle son origine, sa langue et ses formes, qui, malgré la séduction des plus rares talents, demeurent entachées du reproche de mysticisme, d'enthousiasme et d'obscurité. On ne peut pas dire qu'elle n'est pas scientifique, mais elle n'est pas scientifique à la manière française, et l'allure étrangère de ses procédés étonne plus qu'elle n'attire. Ses solutions, d'ailleurs, s'il faut l'avouer, sont encore pour beaucoup d'esprits un problème ou plutôt une énigme. On ne les trouve nulle part formulées avec la netteté, la précision et le détail qui, seuls, peuvent les rendre familières. Cette école n'a pas encore fait son livre. Sans doute la popularité d'un système ne prouve rien en faveur de sa vérité, mais elle seule constate qu'il a profondément pénétré dans la masse des esprits et qu'il fait, pour ainsi dire, corps avec la pensée de tous. Un éclatant exemple de cette pénétration intime, qui constitue l'esprit philosophique en action, est l'influence du cartésianisme; rien dans le domaine de l'imagi-

nation, comme dans celui de la science, ne put se soustraire à la pensée cartésienne; elle vit dans les conceptions des poëtes, dans les controverses des théologiens, dans les systèmes des physiciens; elle inspire également Bossuet et Rohault, Arnauld et Lafontaine, Sévigné et d'Aguesseau; elle domine et dirige même les écoles rivales. Locke et Condillac ont eu une fortune analogue, et, si on y regarde de près, on verra qu'aujourd'hui même ce sont encore là nos maîtres [1]. L'école dont nous parlons ne jouit pas de cette souveraineté universelle : elle ne règne que dans l'école, et l'école, quoi qu'on en dise, est encore entourée de murs.

Il ne faut pas oublier non plus que, indépendamment de leur importance intrinsèque et purement scientifique, les systèmes ont comme les livres leur fortune; *habent sua fata.* Il leur faut pour naître, se maintenir et agir, le concours des circonstances externes; ils doivent répondre à quelque besoin du temps, et s'associer de quelque manière au mouvement général de l'esprit d'une époque. Sans ces conditions, ni le génie ni la force de tête des inventeurs ne sont capables de leur donner la vie; ils

[1] Il suffit de lire les préfaces de la plupart des Traités sur les Sciences.

meurent étouffés dans les courants contraires. L'école éclectique ou spiritualiste (le nom ne fait rien ici) a dû en partie son succès à la situation politique du moment; la philosophie a été, comme tout le reste, un instrument dans la lutte contre les idées et les choses de la restauration, et pour ses principaux chefs la chaire n'a été que la première marche de la tribune. Des causes fort indirectes peuvent ainsi faire illusion sur la valeur absolue des opinions philosophiques, et, en général, leur véritable influence scientifique ne doit pas être mesurée sur leur éclat et leur renommée en un moment donné.

En appliquant cette observation générale à l'école dont nous parlons, on arriverait probablement à conclure que son rôle actif est terminé, et qu'il faut se demander non ce qu'elle est et ce qu'elle fait, mais ce qui en reste. S'il était permis de se mettre déjà à la place de l'histoire, on dirait peut-être que si le mouvement philosophique de la restauration n'a pas eu l'importance et la grandeur des écoles qui l'ont précédé, il n'a pas non plus été aussi stérile et aussi vain que l'esprit de réaction voudrait le faire croire. Sans doute il a laissé les grands problèmes où il les avait pris, mais à quelle philoso-

phie pourrait-on aujourd'hui, après trois mille ans d'inutiles efforts, reprocher sérieusement de n'avoir pas atteint un but qui, semblable à la fantastique Ithaque, recule sans cesse dans les profondeurs flottantes de l'horizon? On pourrait tout au plus lui reprocher de l'avoir tenté, mais il faudrait oublier qu'il est de l'essence de l'esprit humain de tendre constamment, comme l'aiguille aimantée, vers ce pôle lointain, et qu'une irrésistible loi lui prescrit la recherche tout en lui interdisant la découverte. J'ai signalé déjà ses erreurs plus réelles, mais il faut d'autant moins les exagérer que l'époque d'ingratitude arrive ou plutôt est déjà arrivée et pour les doctrines et pour les hommes de cette école. Quant à ses mérites, voici les plus appréciables: par son investigation large et impartiale de l'histoire philosophique, elle a fourni à la spéculation des bases plus étendues et une plus grande variété d'éléments, ce qui, sans faciliter beaucoup la solution des questions, a du moins l'avantage de les faire bien connaître et bien poser; elle a aussi par là remis en honneur ces belles études et ces nobles exercices d'esprit qui, indépendamment de tout résultat direct, ont la vertu d'orner, d'aiguiser et de discipliner l'intelligence, de perfectionner la raison,

instrument de tout savoir; elle a puissamment contribué à renouer la chaîne des temps et à faire tomber les barrières qui nous séparaient de l'Europe pensante; enfin, et c'est là son plus beau titre, elle a considérablement affaibli, sinon détruit, l'influence de cette triste philosophie, qui n'ayant certainement aucun droit d'imposer ses principes comme des vérités spéculativement démontrées, a de plus contre elle l'immoralité de ses inévitables conséquences pratiques.

Si ces résultats sont réels, le sort ultérieur de quelques idées systématiques de psychologie et de logique importe peu.

Passons immédiatement aux autres écoles et systèmes dont il nous reste à parler, et d'abord à l'école dite *théologique*.

Les opinions de cette école étant essentiellement liées ou plutôt subordonnées aux dogmes de la religion positive, ce n'est pas sans quelque raison qu'elle a reçu cette dénomination. Elle n'est pas pourtant la théologie pure [1], car celle-ci pose l'autorité comme un fait *historique*, ne laissant à la raison

[1] Elle lui est même assez souvent suspecte, au point d'en provoquer les anathèmes : témoin les censures des doctrines de MM. de La Mennais et Bautain par l'autorité supérieure ecclésiastique.

d'autre fonction que de constater ce fait, tandis que l'école dont nous parlons l'établit comme un droit, comme une sorte de nécessité philosophique. Mais si elle s'écarte un peu de la théologie sous ce rapport, elle s'éloigne bien plus de la philosophie, car ayant une fois justifié l'autorité, elle reçoit de confiance tous ses arrêts, tandis que le caractère propre et essentiel de la philosophie est son indépendance absolue et sa prétention de tirer de la raison seule tous ses principes sans exception. Cette école est donc au fond, et par sa nature, hostile, non point à telle ou telle philosophie, mais à la philosophie même dont elle nie le droit et la compétence. Mais refuser à la philosophie, c'est-à-dire à l'exercice libre et indépendant de l'esprit humain, toute valeur et toute autorité dogmatiques, c'est tout simplement le scepticisme. Telle est, en effet, la méthode invariable de cette école : ses premiers pas sont un travail de démolition pour lequel elle fait usage des instruments redoutables et toujours neufs déposés dans le riche arsenal des sceptiques; elle ne s'établit que sur des ruines, sans s'apercevoir qu'elle y ensevelit en même temps son propre principe : résultat inévitable de tout scepticisme dogmatique à quelque titre qu'il se produise. C'est en effet un des mystères de la raison

humaine que le scepticisme qui détruit tous les systèmes en montrant leur contradiction est lui-même une contradiction, et la plus énorme de toutes. Le premier mot de l'école théologique est donc un paralogisme flagrant; c'est là son vice radical et irrémédiable. Je le signale sans m'arrêter à le démontrer, car ici encore je ne veux faire que de l'histoire et non de la polémique.

Cette école, qui n'est pas sans précédents historiques (car elle se rattache par quelques points à la grande série des Apologistes), a pris sous l'influence des évènements extérieurs un caractère nouveau et une sorte d'originalité imprévue. Elle est née, comme on sait, de la réaction anti-révolutionnaire, anti-libérale et anti-philosophique qui signala la chûte de l'empire et le commencement de la restauration, et pendant laquelle la religion devint un parti. Elle tenta pour le passé intellectuel et moral une reconstitution analogue à celle qu'on essayait si vainement pour le passé politique; essentiellement réactionnaire et passionnée, elle prétendit faire reculer le cours de la pensée humaine et la reporter à quelques siècles en arrière; considérant comme non avenu tout le travail intérieur et extérieur de l'humanité depuis la réforme reli-

gieuse, et en particulier dans le dix-huitième siècle, elle confondit dans la même proscription et les vérités et les erreurs, les crimes et les vertus, le bien et le mal, les hommes et les choses; et elle soutint cette insoutenable thèse avec une rigueur systématique et une supériorité de talent dignes d'un meilleur but. A l'époque de la restauration anglaise, on avait vu déjà des circonstances analogues donner une vogue exagérée au système de Hobbes, et influer même sur le génie, d'ailleurs si original et si vigoureux, de ce philosophe. Dans cette entreprise désespérée, qui sous tous les rapports avait presque l'air d'une gageure, l'école théologique fut puissamment aidée par les intérêts et les passions politiques du temps; elle entraîna à sa suite tout un parti qui, sans trop s'inquiéter des bases métaphysiques du système, s'accommodait fort de ses conséquences [1]. C'est à cette alliance qu'elle dut son succès; mais ce succès a été court et ne peut être guère considéré que comme un épisode détaché, ou comme une sorte de hors-d'œuvre dans

[1] La position particulière des principaux et du plns grand nombre des écrivains de cette école explique en partie sa tendance et son rôle; on n'y trouve guère que des grands seigneurs de l'ancien régime (un vicomte, deux comtes, un marquis) et des prêtres.

la marche générale de la philosophie moderne.

Il n'entre pas dans mon plan d'exposer les dogmes de cette secte; je ferai remarquer seulement qu'ils découlent tous, avec une uniformité tout-à-fait logique, du principe fondamental. La raison étant convaincue d'impuissance dans la recherche des vérités religieuses, morales et sociales, et ces vérités étant néanmoins indispensablement nécessaires à l'homme, il en résulte que, ne pouvant rien tirer de lui-même, il a dû tout recevoir du dehors. Tout ce qu'il sait, il ne l'a pas appris par voie d'observation, d'expérience, de conclusion, mais lui a été directement enseigné. Or, quel a pu être ce précepteur universel? Il est évident que c'est Dieu seul en qui réside toute science; c'est donc Dieu qui, dans l'origine, a positivement parlé. Maintenant, Dieu étant infaillible, la loi promulguée primitivement par lui est de sa nature invariable, parfaite, définitive; on lui doit l'obéissance et le respect le plus absolu; tout ce qui s'en écarte est nécessairement un produit dégénéré, dépravé, de l'invention humaine, une folie et une impiété. Mais pour observer cet enseignement divin il faut le connaître; et où le chercher maintenant? où le trouver? La réponse est facile. Dieu n'a pas émis en vain sa parole, et pour

qu'elle ne fût pas aussitôt oubliée qu'entendue, il l'a déposée dans l'oreille d'hommes privilégiés qui l'ont répétée fidèlement à d'autres, et qui l'ont déposée dans des livres; ce qui constitue l'écriture et la tradition. Mais ces livres étant obscurs (et devant l'être), la tradition étant par sa nature même sujette à se corrompre, la prévoyance divine est allée plus loin; elle a mis sur la terre une autorité permanente chargée d'expliquer les livres et de conserver le sens des traditions. Cette autorité est l'église, et en particulier le pape. Le corps sacerdotal est donc le dépositaire et le dispensateur de droit de toute science religieuse et morale. Il est aussi le pouvoir exécutif constitué de Dieu pour la direction sociale du monde, car Dieu qui est la source de toute puissance ainsi que de toute lumière, n'a pas borné son enseignement à des vérités purement spéculatives, mais il a réglé également toute l'économie de la société humaine. C'est ainsi que tout, partant de l'autorité, retourne à l'autorité.

C'est dans ce cadre obligé et conséquent que tournent les écrivains de cette école; c'est de là aussi que dérivent, comme des dépendances du même point de vue, leurs hypothèses d'une langue

primitive, d'une science primitive, d'une législation primitive, hypothèses communes à tous, et les hypothèses particulières, logiques, historiques, politiques et mystiques, du *sens commun*, considéré comme *criterium* absolu de la vérité (de La Mennais, Laurentie, etc.), d'une révélation chrétienne antérieure à Jésus, et déposée dans les anciennes mythologies (d'Eckstein), de l'infaillibilité et de la nécessité du pouvoir absolu théocratique (de Maistre), de la destinée humaine considérée comme un cycle d'épreuves et d'expiations (Ballanche), de la vertu intrinsèque du langage, des rapports primordiaux et éternels des sons avec les idées, et de la puissance mystérieuse des mots (de Lourdoueix), etc...

Si d'un côté le caractère supernaturel et mystique de ces doctrines, et surtout leurs tendances politiques étaient peu propres à obtenir de la popularité parmi la génération contemporaine, il est juste de convenir que le talent tout-à-fait supérieur des écrivains de l'école théologique et le vif éclat littéraire de leurs ouvrages méritent d'être signalés. C'est un fait digne d'observation qu'au moment où la philosophie libérale du dix-huitième siècle, perdant en profondeur ce qu'elle gagnait en surface,

n'offrait plus que la phraséologie banale d'une science *mise à la portée de tout le monde*, et ne fournissait plus que des lieux communs à une littérature décolorée [1], la philosophie opposée, puisant à d'autres sources, retrempée par la violente répression qu'elle avait subie, et animée de la force d'impulsion résultant de sa position devenue offensive, enfanta presque subitement tout une famille d'écrivains [2] qui, outre le mérite, depuis longtemps si rare, d'une sorte d'originalité philosophique, surent retrouver pour l'exposition de leurs systèmes quelques traditions de la belle langue du grand siècle, et séduire ou soumettre par l'attrait de l'art et la puissance souveraine du talent ceux mêmes qui restaient sourds à leurs doctrines.

Le système métaphysique et politique développé et suivi dans tous les livres de cette école et qui en forme le caractère distinctif est condamné par une autorité à laquelle rien ne résiste, l'esprit du temps. Les efforts les plus violents n'ont pu lui donner un

[1] Il suffit de rappeler que le talent le plus distingué de cette école et de cette époque était Benjamin Constant.

[2] Châteaubriand, La Mennais, de Maistre, de Bonald, de Frayssinous, baron d'Eckstein, Laurentie, de Montlosier, etc... et postérieurement, Gerbet, Bautain, etc.

instant de véritable vie. Refaire le passé, de quelque manière qu'on l'entende, est une entreprise insensée; elle renferme une contradiction intrinsèque contre laquelle se révoltent obstinément et la raison du philosophe et l'instinct des masses. Le chemin que fait l'humanité est une sorte de pont qui s'écroule sur ses derrières à mesure qu'elle avance. Cette école a donc l'irréparable tort d'être impossible : elle a de beaux côtés et toutes sortes de mérites, comme le disait Roland de sa monture, mais elle est morte.

Altro difetto in lei non mi dispiace.
Orl. fur. c. 30.

Ceci ne s'adresse, à la vérité, qu'au point de vue systématique, aux principes fondamentaux qui constituent la physionomie et le caractère de cette école; mais si, faisant abstraction du résultat total, on se bornait à considérer tous ces écrivains comme des penseurs isolés, et leurs œuvres comme des spéculations détachées sur les principales qnestions de la métaphysique, la conclusion serait plus favorable. Ces écrivains, en effet, laissent assez loin derrière eux, en originalité de vues, en puissance dialectique, en pénétration métaphysique et en érudition, la plupart

de ceux des autres écoles régnantes. Leur critique générale des doctrines psychologiques et politiques du dix-huitième siècle est surtout particulièrement remarquable par le choix des points d'attaque et par les formes polémiques. Il n'y a aucun des anciens problèmes ontologiques et psychologiques, tels que ceux de la spiritualité et immortalité de l'âme, de l'action divine dans l'ordre physique et moral, de l'origine et de la nature des idées, qu'ils n'aient su rajeunir, en quelque sorte, par les nouveaux aspects qu'ils y ont introduits, et surtout par le talent de style, de discussion et d'exposition. En eux rien ne sent l'école, ni les formes traditionnelles des discussions philosophiques, ce qui les a un peu déconsidérés aux yeux de quelques régents de philosophie. Il y a dans leur manière quelque chose de libre et d'indépendant qui simule le génie, et un ton de supériorité (parfois suspect) qui semble résulter autant de la position sociale de l'homme que de la raison du philosophe. Je parle ici des maîtres et des chefs, car chez les disciples ces allures de grand seigneur sont insupportables.

Cette école, comme force numérique, serait sans doute très-respectable s'il fallait compter comme lui appartenant en propre toute la portion pensante

du clergé, ou bien encore cette classe aujourd'hui nombreuse qui semble vouloir rattacher par quelque côté la philosophie à la religion positive; mais on se tromperait. En effet, pour ce qui regarde ces derniers, l'orthodoxie catholique de l'école ne saurait leur convenir, car tous ces néo-christianismes sont amalgamés à des vues démocratiques et subordonnés à des plans de réforme temporelle tout-à-fait hostiles à l'église romaine. Quant au clergé, il a pu recevoir avec quelque reconnaissance ce secours inespéré, mais il ne faut pas oublier que les services de la philosophie, surtout quand ils sont apportés par des laïques, sont toujours plus ou moins suspects aux théologiens. Le clergé d'ailleurs, en France, est en général gallican, et à ce titre goûte peu les doctrines ouvertement ultramontaines des principaux chefs de l'école théocratique. Ainsi, sans repousser ces troupes auxiliaires, il a préféré, en général, s'en tenir à ses anciennes méthodes d'exposition et de démonstration, d'autant plus qu'il a renoncé depuis longtemps à parler aux gentils, et que l'enseignement et la controverse religieuse ne sortent guère des séminaires. Je ne parle ici que de l'église catholique, car les sectes protestantes, obéissant à leur principe interne d'existence et de

développement, s'adressent à tous, avec le langage de tous, et sous les formes de la publicité moderne. L'école théologique n'a donc pas étendu bien loin ses conquêtes ; elles se sont bornées à la sphère assez étroite d'un parti politique auquel elle a fourni quelques théories à l'usage de sa polémique, et à quelques disciples isolés qui l'ont embrassée plutôt comme une thèse poétique et littéraire, que comme une vérité scientifique. Son influence, neutralisée d'un côté par le vice originel de sa méthode, qui ne soutient pas le premier choc de la critique, et de l'autre par la nature réfractaire de l'esprit du temps qui emporte les générations actuelles dans une direction opposée, elle n'a produit que quelques convictions factices et passagères auxquelles l'imagination, les caprices du goût, l'attrait de la singularité ou quelque intérêt éloigné de caste et de parti, ont plus contribué que la foi ou la science. Elle n'a été, entre les autres manifestations de l'esprit philosophique, qu'une sorte de parenthèse.

De cette école qui finit passons à une école qui veut commencer. Il s'agit ici d'une catégorie assez mêlée d'écrivains qui annoncent une *philosophie du progrès*, et qui font beaucoup d'efforts pour lui donner une constitution régulière. Jusqu'ici les ouvrages

sortis de cette école naissante ne peuvent, quoique assez nombreux [1], nous donner une idée assez claire et exacte du but, de la méthode et des principes de sa doctrine pour qu'on ne soit pas exposé à la mal comprendre, et par conséquent à la mal juger. Cette école est en général excessivement sévère à l'égard des autres doctrines philosophiques contemporaines; elle les traite avec une supériorité, un air d'autorité et un dédain qui donnent certainement grande envie de connaître le système destiné à les remplacer. Mais cette curiosité n'est pas, comme je le disais, très-facile à satisfaire, et après avoir lu ces livres, il serait, certes, plus facile de porter un jugement sur les auteurs que sur la doctrine. Mais c'est des opinions qu'il s'agit ici et non des hommes. Nous ne nous flattons donc pas de nous être approché, même de loin, du vrai sens de cette nouvelle doctrine; ainsi, de peur d'être injuste, nous nous bornerons à en parcourir, pour ainsi dire, les dehors, et à dire non tout ce qu'on y peut comprendre, mais ce que nous en avons compris.

Cette doctrine paraît être évidemment un rameau

[1] On fait allusion surtout aux livres et articles de MM. Buchez, P. Leroux, J. Reynaud, et de leurs élèves.

détaché du Saint-Simonisme; son caractère fondamental, résumé par son titre, est d'être une théorie sociale, dans le sens le plus étendu de l'expression. Pour elle le problème philosophique consisterait essentiellement dans la détermination de la destinée, non de l'homme individuel, mais de l'humanité, et à subordonner ou plutôt identifier toutes les questions psychologiques, métaphysiques et religieuses à ce point de vue. Considérant l'humanité comme individu qui se développe successivement par une sorte de nutrition spirituelle et en passant par une progression continue d'un état de perfection relative à un état de perfection plus grande, mais toujours dans une ligne droite et déterminée, elle lie le passé, le présent et le futur par une chaîne indissoluble. Tous les grands phénomènes du monde moral, tels que les religions, les révolutions philosophiques et les grandes constitutions civiles et politiques des peuples, ne sont que l'expression, à des moments donnés, de l'état du développement interne de la vie de l'humanité. Chacun de ces états est, dans la durée, comme enté sur l'état précédent. Tous ces états successifs se supposent en tant que les premiers contiennent en germe les derniers, et que les derniers ne sont en quelque

manière qu'un accroissement des premiers. Le résultat de ce progrès insensible, mais constant, dans la vie spirituelle et matérielle de l'humanité (car ces deux termes se confondent dans l'unité de la vie sociale), c'est d'une part le développement de plus en plus explicite et plus clair dans la conscience humaine de l'idée de Dieu (religion et philosophie); et, d'autre part, la réalisation de plus en plus complète de la destinée sociale par les mœurs, les lois, les constitutions, etc. D'après cette notion, *l'idée-progrès* n'exprime plus seulement un rapport donné entre des extrêmes connus, mais elle devient un principe absolu d'explication universelle donnant la solution de toutes les questions cosmologiques, métaphysiques, morales et religieuses. Quant aux conclusions particulières auxquelles l'application de cette formule a conduit ses inventeurs, ce serait s'aventurer beaucoup que d'en hasarder une énumération et une exposition satisfaisantes. Nous n'entrerons pas dans une analyse qu'ils feront sans doute un jour eux-mêmes, et nous nous bornons à ces traits généraux dont l'exactitude pourrait même peut-être nous être contestée.

Nous ferons maintenant une dernière observation.

Cette école, plaçant son point de départ dans le

fait social, est évidemment dans la grande voie du succès et de la popularité; elle s'appuie sur l'intérêt le plus actif de notre temps, la politique. A chaque époque, en effet, la philosophie, (quelque définition que reçût d'ailleurs ce qui portait ce nom), n'a eu de retentissement, d'éclat, de puissance que par ses alliances. Dans l'antiquité elle ne sortit des écoles qu'en intervenant dans la morale publique et privée sous les formes de l'épicurisme, du stoïcisme, du mysticisme, par son action pratique. Au moyen âge elle n'agitait le monde qu'en passant par la théologie et la religion. Après la réforme cartésienne, elle s'identifia avec le mouvement scientifique, et s'y absorba presque entièrement; les philosophes d'alors furent Copernic, Descartes, Leibnitz, Newton, Galilée, Bacon, Gassendi, Huygens, l'Académie des Sciences de Paris et la Société royale de Londres. Au dix-huitième siècle la philosophie s'introduit par tous les bouts dans l'ordre politique; elle est le signe, le nom, l'étendard et le levier du mouvement révolutionnaire au milieu duquel nous vivons encore. Ses trois grands philosophes sont des publicistes; l'un écrit l'*Essai sur l'esprit et les mœurs des nations*; l'autre, l'*Esprit des lois*; le dernier, le *Contrat social*. Puis viennent Turgot,

Condorcet, c'est-à-dire les économistes et les constituants. L'école théologique se mêla aussi à l'esprit du temps, mais elle prit la voie réactionnaire : elle n'eut de valeur qu'en résistant. L'école Eclectique abandonna trop tôt et trop complètement son rôle actif en refusant ou négligeant de résoudre les questions sociales, et compromit ainsi son influence et même son existence. L'école Saint-Simonienne au contraire et tous ses dérivés, le Fouriérisme et ses annexes, reprirent (sous des formes et par des moyens qu'il est inutile d'apprécier) l'héritage du siècle précédent. Aussi, à travers et malgré les égarements, les absurdités, les folies mêmes, ces sectes ont jeté des racines profondes ; elles ont échauffé les imaginations, modifié l'esprit des sciences économiques et politiques, préoccupé les hommes d'état et les gouvernements ; elles ont donné une couleur à la littérature générale, et même introduit dans la langue des mots nouveaux qui ont presque cessé d'être barbares.

Jusqu'à présent, à la vérité, toutes ces doctrines ont été plutôt portées par l'esprit contemporain que soutenues par leur valeur philosophique ; elles n'ont trouvé pour représentants que des esprits moins originaux que bizarres, et se sont le plus souvent produites

sous les formes extra-scientifiques du mysticisme et de l'illuminisme. Littérairement, elles n'ont enfanté que des œuvres sans goût, infectées de néologisme, et dont la fausse originalité est un signe non équivoque d'impuissance. En général, les ressources d'esprit, d'érudition, de raisonnement et de talent des écrivains de cette école, sont loin d'être en rapport avec les proportions gigantesques de leur entreprise.

Après ces quatre grandes directions du travail philosophique je ne trouve rien qui mérite le nom d'école. Je n'ai parlé ni du mysticisme, ni du scepticisme, car le mysticisme et le scepticisme sont moins des systèmes de philosophie, des théories originales et indépendantes, que des formes et des habitudes individuelles d'esprit. Le mysticisme, entendu dans le sens plus restreint que lui donnent les historiens de la philosophie, est une secte ou plutôt une loge, et non une école; ses dogmes relèvent de la tradition et non de la raison; il a pour condition d'existence le secret et non la discussion; il se propage par initiation et non par enseignement; les mystiques sont des Adeptes et non des philosophes. Au reste, comme disposition morale, le mysticisme n'est pas rare aujourd'hui. Quant au scepticisme, jamais il n'a été plus mal représenté

en France, bien qu'il y ait certainement place pour lui, et que son intervention ne pût, être regardée comme inopportune. Mais il ne faut pas que les trois ou quatre dogmatismes qui se disputent en ce moment le terrain de la vérité philosophique s'enorgueillissent trop de l'absence de ce vieil adversaire. Il est remplacé par un ennemi plus formidable encore, l'indifférence. Le scepticisme, en effet, suit toujours la spéculation philosophique comme l'ombre suit le corps; n'ayant qu'une valeur relative de critique et d'opposition, sa vie et son action sont en général exactement proportionnées à la vie et à l'action de la philosophie elle-même. J'entends parler ici du scepticisme qui se connaît et qui procède systématiquement, et non de ce scepticisme, en quelque sorte passif, qui flotte à la surface du monde intellectuel, et empoisonne de sa froide et inintelligente ironie toutes les manifestations de la pensée et de l'imagination. Cette disposition est assez commune en France; c'est même un des traits du caractère national; elle n'est que le mauvais côté d'une qualité éminente de l'esprit français, le sens analytique et critique. L'action de ce scepticisme est au fond peu profonde, et il ne mérite pas les déclamations dont il est l'objet dans les

préfaces de romans; il s'allie même très bien en ce moment avec son correctif naturel, le mysticisme. Au reste, ces deux tendances, si opposées en apparence, se développent d'ordinaire simultanément; car la raison humaine semble avoir aussi ses pôles, le positif et le négatif, qui se posent mutuellement l'un l'autre, et qui, étant les limites extrêmes et nécessaires d'un milieu variable, se fuient sans cesse sans pouvoir se quitter.

Ainsi que je l'ai dit en commençant, toutes ces écoles et doctrines dont les recherches du critique et de l'historien découvrent l'existence, subsistent chacune à part; elles paraissent résignées à se tolérer et à s'admettre réciproquement en vertu du droit de légitime concurrence, comme si dans la région des idées, de même que dans l'espace, il pouvait y avoir place pour tout le monde. Chacune de ces écoles, retranchée dans ses domaines privés, consent volontiers à ne pas aller chez les autres pourvu que les autres ne viennent pas chez elle. Dans ce morcellement, qui affecte aussi les autres branches de la connaissance et de l'art, la philosophie abdique sa plus haute fonction qui est une mission universelle, directrice, organisatrice et législatrice. Réduite par ces fractionnements con-

sentis aux proportions restreintes d'une étude subordonnée, elle perd sa position supérieure et indépendante; au lieu d'être le lien, la clef et le rendez-vous commun de toutes les sciences, et de s'en isoler en les dominant, elle se laisse absorber par elles et ne trouve plus un objet, une notion, un fait qu'elles ne lui disputent. Comme branche d'étude coordonnée à toutes les autres, elle est loin de pouvoir se maintenir dans son poste équivoque et de marcher sur le pied de l'égalité; rejetée de tous côtés comme une superfétation qui ne représente rien et qui ne sait même à quoi mettre son nom, elle disparaît peu à peu de la scène; car c'est d'elle qu'on peut dire, en renversant le vers du poète, qu'elle obéit si elle ne commande, *paret nisi imperat.*

Cette décadence se trahit même matériellement dans ses moyens extérieurs d'enseignement et de propagation. Les chaires, déjà si peu nombreuses, nominalement destinées à l'enseignement supérieur de la philosophie, sont à peu près muettes, car les maîtres qui s'y faisaient jadis entendre et écouter se sont retirés et les ont laissées vides. Le programme officiel de l'instruction philosophique est d'ailleurs d'une insuffisance caractéristique, soit pour le

nombre, soit pour la nature des cours. La faculté des lettres de Paris n'a que trois chaires de philosophie, et sur ces trois chaires deux sont consacrées à l'histoire de la science; et l'unique chaire dogmatique existant dans la capitale [1] a été, pendant de longues années, dans un état d'abandon équivalent à une vacance. Au Collége de France, cette grande succursale de l'Université, foyer spécial de toutes les hautes études, la philosophie n'a pu conserver une place dans son vaste programme qui est une encyclopédie tout entière, qu'en s'y présentant comme une branche de la littérature ancienne et de la philologie. Enfin, il n'existe dans tout le reste de la France que cinq cours de philosophie publics, dans les cinq facultés des lettres [2]. Il n'y a pas d'Université allemande qui n'offre presque autant de ressources, sous ce rapport, que tout le royaume. L'enseignement particulier offre-t-il quelque compensation? Qu'on cherche, on ne trouvera rien, absolument rien. Hors de l'enseignement, même spectacle. La philosophie n'a aucun organe avoué

[1] Celle de M. Laromiguière.

[2] Une loi récente a institué quatre nouvelles facultés et quatre nouvelles chaires de philosophie. C'est un progrès; mais on ne peut guère savoir encore ce qu'il faut attendre de ces établissements à peine formés.

dans l'immense cadre de la presse périodique, et c'est là le fait le plus significatif. Son seul asile public est l'Académie des Sciences morales et politiques, où elle est, grâce à Dieu, très-dignement représentée, mais où encore elle n'obtient qu'avec peine une part d'attention et d'intérêt que lui disputent la statistique et l'économie politique. Restent les livres qui par leur abondance pourraient faire quelque illusion et démentir le tableau qui précède, mais il ne faut pas oublier, ainsi que je l'ai déjà remarqué, que ces publications appartiennent en grande majorité à l'érudition, à la philologie, à l'histoire, à la critique, enfin à la littérature générale, plutôt qu'à la philosophie.

C'est d'après ces faits que j'ai pu dire que le temps n'était pas favorable à la philosophie, et en particulier à la philosophie écossaise. Je souhaite me tromper; et si ces *fragments* d'un philosophe étranger excitaient, contre mon attente, quelque attention et provoquaient quelque mouvement dans le public philosophique, mon travail serait récompensé au-delà de toutes mes espérances.

Je dois maintenant quelques détails sur l'auteur de ces fragments.

M. William Hamilton, baronet, appartient à la

grande famille des Hamilton qui a donné à la France un de ses écrivains classiques. Il commença ses études à l'université écossaise de Glasgow, et les termina à celle d'Oxford. Il obtint tous les grades universitaires avec le plus grand éclat. Cadet de sa branche, il dut se choisir une profession, et il entra dans le barreau. Ces précédents et sa position sociale lui ouvrirent ensuite la carrière de l'enseignement. Il occupa pendant un grand nombre d'années à l'université d'Édimbourg, la chaire de *droit écossais*, *droit civil* et *histoire générale* (*Scotland law*, *civil law*, *and universal history*). Cet enseignement étant un peu étranger sinon aux études, du moins aux goûts littéraires de M. Hamilton, il chercha une occasion de passer à une chaire plus appropriée à son genre de talent et à ses travaux de prédilection; elle se présenta à la mort de Thomas Brown (1820), qui remplissait depuis dix ans, en qualité de suppléant, la chaire de Dugald-Stewart (*philosophie morale*). Il se porta candidat, mais il échoua malgré le suffrage de Dugald-Stewart lui-même qui se plut à rendre hommage en cette occasion à son érudition et à ses talents métaphysiques. Des influences étrangères à la science firent nommer son concurrent, M. Jean Wilson, professeur actuel, homme d'esprit et poète agréable, mais

qui aurait pu enseigner avec plus de fruit toute autre chose que la philosophie. Une nouvelle occasion s'offrit de nouveau en 1836 par suite de la démission du docteur Ritchie, professeur de *logique et de métaphysique*. Cette fois M. Hamilton réussit. Cette nomination fut accompagnée de quelques circonstances intéressantes pour nous à plus d'un titre, car la philosophie française y joua un rôle, à ce qu'il a paru, assez efficace. A l'université d'Édimbourg l'élection du plus grand nombre des professeurs appartient au conseil municipal et au lord prévôt de la ville, en leur qualité de *patrons* de l'université [1]. La chaire de logique et de métaphysique était de leur juridiction. Ce corps étant étranger aux sciences et peu compétent pour apprécier directement le mérite des candidats, il arrive qu'à chaque vacance les patrons sont obligés de recourir à des informations, à une sorte d'enquête indirecte ; et ce sont les concurrents eux-mêmes qui, d'ordinaire, se chargent de faire valoir leurs droits respectifs ; à

[1] Ce droit, pour quelques chaires, est dévolu à la couronne, pour d'autres à certaines corporations. Dans les universités britanniques, il n'y a rien d'uniforme à cet égard, car le droit et le mode de nomination des professeurs ont été déterminés, pour la plupart des chaires, par la volonté de leurs fondateurs, et on suit régulièrement les règles établies dès l'origine. Dans toutes, les professeurs nommés par la couronne portent le titre de professeur royal (professor regius).

peu près comme font chez nous les candidats à la députation. Cette espèce de concours qui, dans l'ordre scientifique, choque un peu nos idées en France, est tout-à-fait conforme aux habitudes anglaises et n'y a rien que de très naturel. La chaire de logique étant vacante, plusieurs prétendants se présentèrent. M. Hamilton en fit aussi la demande, et joignit à l'énumération de ses titres littéraires une longue liste de Certificats (testimonials) motivés et signés par dix-huit savants et hommes de lettres de toutes les nations. Parmi ces pièces se trouvent 1° divers extraits de lettres écrites à un de ses amis d'Édimbourg (M. Pillans) [1] par M. Cousin, à l'occasion de l'article de M. Hamilton sur sa doctrine, et où le mérite de cet article et de son auteur est dignement apprécié. 2° D'une longue lettre du même professeur adressée au même M. Pillans le 1er juin 1836, et écrite dans le but spécial d'appuyer la candidature de M. Hamilton [2]. Ce témoignage,

[1] Professeur de littérature à l'université d'Edimbourg.

[2] Cette lettre inspirée par un sentiment noble et désintéressé fait trop d'honneur à son auteur et aux lettres, et offre en outre trop de détails intéressants pour que je néglige d'en faire usage. La voici textuellement.

« Mon cher Monsieur Pillans,

« Une forte indisposition qui m'a quelque temps retenu au lit, m'a forcé de ne pas vous répondre aussi vite que je l'aurais désiré, surtout dans la circonstance

auquel la position et la réputation de son auteur, la justesse et la force des motifs allégués donnaient

dont il s'agit ; mon premier soin est de le faire dès que je me trouve en état de tenir une plume.

« Je reconnais parfaitement, dans l'écrit joint à votre lettre, le résumé d'une conversation que nous avons eue ensemble il y a deux ans, devant votre jeune ami (*a*). Il a rendu très-fidèlement ma pensée et l'a meme plutôt affaiblie qu'exagérée en ce qui regarde le mérite de M. Hamilton. Tout à l'heure je revieudrai sur le point où il me semble que l'exactitude de votre ami est un peu en défaut ; mais permettez-moi d'abord de vous rappeler ma propre situation dans celte affaire. Puisqu'on a la bonté d'attacher le moindre prix à mon témoignage, il faut savoir dans quelle disposition je suis et ce qui détermine mon opinion.

« Je n'ai aucune liaison personnelle avec M. Hamilton ; vous êtes la seule personne que j'aie vue qui le connaisse ; c'est en lisant un article du nº 99, octobre 1829, de la Revue d'Edimbourg, que je voulus savoir quel en était l'auteur, et c'est M. Austin, le savant et profond jurisconsulte, qui m'apprit le nom de M. Hamilton. Au fond, l'article auquel je fais allusion, quoique poli dans la forme, était très-sévère, et il a servi de texte à toutes les objections qui depuis ont été faites contre ce qu'on appelle ma philosophie en Amérique, et même en France. Cet article est même ce qui a été écrit de plus grave sur mon compte. En lisant tout ce qu'a fait M. Hamilton, je me suis convaincu que nous n'étions parfaitement d'accord qu'en matière d'instruction publique, et qu'en philosophie, sous beaucoup de ressemblances, il y a entre nous des différences fondamentales. Vous voyez donc bien, mon cher monsieur, que mon estime pour M. Hamilton est bien désintéressée ; ce n'est point un partisan que je viens soutenir, non, c'est un adversaire de l'ordre le plus élevé auquel je rends loyalement hommage.

« Quel est donc le dissentiment entre M. Hamilton et moi? Sans vous faire ici de métaphysique, je vous dirai seulement que, tout en professant la la plus haute estime et la reconnaissance la plus profonde pour la philosophie écossaise, de laquelle la nouvelle philosophie française est sortie, sans être infidèle aux principes de cette excellente philosophie, j'ai cru pouvoir leur don-

(*a*) Il s'agit ici d'une conversation dont M. Hamilton fut l'objet, et dont les principaux traits furent mis par écrit sur le calepin de voyage d'un jeune Anglais qui voyageait pour son instruction, sous la tutelle de M. Pillans. Ce dernier voulant rendre ces notes publiques à l'époque de la candidature de M. Hamilton, pria M. Cousin d'en vérifier et d'en certifier l'exactitude, ce qui fut le prétexte de la présente lettre.

un grand poids, contribua puissamment à la nomination de M. Hamilton. Mais par une rencontre

ner un développement qui dépasse un peu la limite que Reid et D. Stewart ont assignée à la raison humaine. Ce développement est-il légitime, et la circonspection de vos illustres compatriotes n'est-elle pas préférable? *That is the question*, mon cher monsieur. Et sur cette qoestion M. Hamiltoo est l'homme qui, dans toute l'Europe, dans l'Edinburgh Review, a défendu la philosophie écossaise et s'en est porté le représentant. Sous ce rapport, les différents articles qu'il a écrits dans l'Edinb. Rev. sont d'un prix infini, et ce n'est pas moi qui devrais solliciter l'Écosse pour M. Hamilton, c'est l'Écosse elle-même qui devrait honorer de son suffrage celui qui depuis Dugald-Stewart la représente seol en Europe.

« En effet, ce qui caractérise M. Hamilton, c'est précisément l'esprit écossais, et il n'est si attaché à la philosophie de Reid et de Stewart, que parce que cette philosophie est l'esprit écossais lui-même appliqué à la métaphysique. M. Hamiltou ne s'écarte jamais de la grande route du sens commun, et en même temps il a beaucoup d'esprit et de sagacité, et je vous assure (je le sais par expérience) que sa dialectique n'est aullement commode à son adversaire. Inférieur à Reid par l'invention et l'originalité, et à Stewart par la grâce et par la délicatesse, il est peut-être supérieur à l'un et à l'autre, et certainement au second, par la vigueur de la dialectique; j'ajoute, et par l'étendue de l'érudition M. Hamiltoo conoaît tous les systèmes anciens et nouveaux, et il les examine à la critique de l'esprit écossais. Son indépendauce est égale à sa science; il est surtout éminent en logique. Je vous parlerai ici en homme du métier. Sachez que M. Hamiltoo est celui de tous vos compatriotes qui connait le mieux Aristote, et s'il y a dans les trois royaumes de Sa Majesté britannique une chaire de logique vacante, n'hésitez pas, hâtez-vous, donnez-la à M. Hamilton.

« Sincèrement, mon cher monsieur, ma reconnaissance envers l'Écosse, reconnaissance qui s'augmente encore par le titre honorable que votre savante académie a bien voulu me conférer, me donne un vif désir de voir l'Écosse de nouveau représentée dans le congres des philosophes européens. Si vous le jugez à propos, j'en écrirai à milord Lansdowne que j'ai l'honneur de connaitre uu peu. Si M. Jouffroy était ici, il s'empresserait de joindre son témoignage au mien; mais M. Jouffroy est en Italie pour sa santé, et M. Royer-Collard part en ce moment pour la campagne. N'avez-vous pas le suffrage de M. Royer-Collard? Mon illustre maître est tout écossais; c'est

singulière, au moment où M. Cousin sollicitait et plaidait ainsi pour M. Hamilton auprès du conseil municipal d'Édimbourg, une autre célébrité scien-

Reid et Stewart en chair et en os. Or, Reid et Stewart, s'ils étaient électeurs, choisiraient M. Hamilton.

« Voici les deux points où l'exactitude de votre jeune ami aurait pu être plus grande. 1° Que M. Hamilton a peut-être moins d'originalité que Reid, Stewart et Brown. M. Hamilton est fort supérieur à Brown, surtout comme logicien. Si on recueillait les articles de M. Hamilton, on aurait un livre infiniment plus distingué que les écrits très-ingénieux, mais superficiels et diffus, de Brown; 2° M Hamilton n'a pas même la plus petite apparence d'obscurité; son style est substantiel et sévère, mais d'une netteté parfaite, pour quiconque connaît les matières et est capable d'attention. Personne plus que M. Hamilton n'est opposé et étranger au vague et à l'obscurité de la philosophie allemande, dans quelques-uns de ses plus célèbres auteurs. Pour être d une clarté populaire, il ne manque à M. Hamilton que de l'espace pour se bien développer, et cet espace on ne l'a pas dans une Revue, on ne l'a bien que dans un cours.

« Enfin, mon cher monsieur Pillans, s'il n'y avait pas de ma part trop de prétention et d'arrogance dans cette demande, je vous supplie de dire en mon nom à celui ou à ceux de qui dépend cette nomination, qu'ils tiennent peut-être dans leurs mains l'avenir philosophique de l'Écosse, et que c'est un étranger exempt de tout esprit de parti ou de coterie qui les conjure de se souvenir qu'il s'agit de donner un successeur à Reid et à Stewart. Qu'ils consultent l'opinion de l'Europe. Quelques uns des articles de M. Hamilton, trois entre autres, n°s 99, 103 et 115, ont fait la plus forte impression sur tous les hommes du métier. Je reçois en ce moment d'Amérique un ouvrage de M. Henry, intitulé : *Elements of Psychology*. Voici ce que dit cet auteur recommandable de l'article de l'Edinburgh-Review, n° 103. « By « those who are acquainted with the article referred to, remarkable alike for « philosophical learning and ability of the very first order, a higher autho- « rity cannot well be imagined. » J'ignore quels sont les concurrents de M. Hamilton, mais je souhaite pour l'Écosse qu'il y en ait un qui ait reçu de pareils éloges publics d'étrangers désintéressés et versés dans ces matières.

« Adieu, mon cher monsieur; dès qu'il y aura quelque chose de décidé, ne manquez pas de m'en instruire, et croyez-moi toujours votre bien-dévoué.

Paris, 1er *juin* 1836. « V. COUSIN. »

tifique, un de ses collègues à l'académie des sciences morales et politiques, fesait de même pour un autre candidat. Ce candidat était M. Georges Combes, auteur d'un *Traité de phrénologie* et chef de l'école phrénologique en Écosse : le patron était M. Broussais.

Indépendamment de ses places de professeur, M. Hamilton a occupé divers emplois universitaires, et notamment celui de secrétaire du sénat académique.

Parmi les circonstances de la vie littéraire de M. Hamilton, nous rappellerons avec plaisir la longue polémique engagée entre lui et les phrénologistes représentés alors par Spurzheim et le Dr Georges Combes son futur concurrent pour la chaire de logique. Cette petite guerre eut pour occasion deux Mémoires de M. Hamilton, dont le premier sur les *conséquences pratiques de la théorie des fonctions du cerveau du docteur Gall* fut lu à la société royale d'Édimbourg en décembre 1826, et le second en 1827 [1]. Il serait trop long d'entrer dans aucun dé-

[1] On trouvera les principaux détails de cette polémique dans la volumineuse correspondance entre M. Hamilton, G. Combes et Spurzheim, insérée dans le *Journal Phrénologique*, tome IV, p. 377-407, année 1827, et tome V, p. 1-82, année 1828. Nous avons rappelé cette controverse avec d'autant plus d'intérêt que depuis dix ans nous sommes nous-mêmes



tail à ce sujet; j'observerai seulement, pour expliquer l'intervention de M. Hamilton dans un débat de cette nature, qu'à cette époque la phrénologie avait pris en Écosse une position assez forte dans l'opinion, et qu'elle avait acquis des partisans même parmi les théologiens.

M. Hamilton a très-peu écrit, ou du moins très-peu publié. On ne connaît de lui que les quatorze articles de la *Revue d'Édimbourg* dont il a donné lui-même la liste dans ses *testimonials* [1]. Ces articles

engagés dans une lutte analogue avec des adversaires, si non du même mérite, du moins de la même opinion. (Voir dans la *Gazette Médicale* de Paris un grand nombre d'articles sur la phrénologie — de 1830 à 1839.)

[1] Nous reproduirons cette liste avec quelques remarques :

1. *Philosophie de l'absolu. — Cousin et Schelling.* (Traduit dans ce volume.)

2. *Philosophie de la perception. — Reid et Brown.* (Traduit dans ce volume.)

3. *Epistolæ obscurorum virorum. — Histoire, but, caractère et auteurs* de ces lettres (no 105, mars 1831). Cette disquisition approfondie d'un point d'histoire littéraire fort contesté et non encore éclairci, a à peu près complètement résolu le problème. D'après M. Hamilton, les auteurs de ces lettres seraient au nombre de trois et de trois seulement, Ulrich de Hutten, Richard Crocus et Buschius (Hermann Von den Busche). Cet article donne une multitude de particularités biographiques, historiques et littéraires curieuses et pleines d'intérêt sur les principaux auteurs de la renaissance des lettres qui précéda et favorisa la réforme religieuse en Allemagne, vers la fin du xve siècle. Les arguments de M. Hamilton pour déterminer les véritables auteurs de cette fameuse facétie qui est la *satyre menippée* de l'Allemagne, ont été jugés décisifs par les critiques de ce pays. Cet article a été traduit en allemand par Vogler.

4. *Histoire des Universités européennes. — Universités anglaises, leur*

offrent tous le même genre de mérite; une érudition vaste, variée et sûre, un sens critique profond, une grande vigueur dialectique, un rare talent d'exposition et de discussion, un style nerveux, solide, éminemment philosophique. Toutes

corruption et leur illégalité. (N° 106. Juin 1831. Trad. en allemand.)

5 *Les Universités anglaises.* — *Oxford.* (N° 108. Décembre 1831.) Défense et justification du précédent.

Ces deux articles mériteraient d'être reproduits en français. C'est de là que nous avons tiré en grande partie les détails de notre *note* sur les universités anglaises. (V. ci-après, p. 272.)

6. *Histoire de la Médecine.* A l'occasion de *la vie de Cullen* par Thompson (N° 110. Juillet, 1832.) Ce n'est qu'une analyse de l'ouvrage.

7 *Traduction du Manuel de l'histoire de la Philosophie de Tennemann,* par Johnson. (N° 111. Octobre, 1832) Cet article assez court n'est destiné qu'à montrer les erreurs et infidélités de cette traduction par la citation d'une foule de passages tout à fait mal compris et mal rendus, et dont M. Hamilton restitue le véritable sens.

8. *Logique.* (Traduit dans ce volume.)

9. *Éducation du Peuple. Écoles allemandes. Rapport de M. Cousin.* (N° 116 Juillet 1833.) Cet écrit est le premier où l'on ait appelé l'attention des Anglais sur l'excellence du système d'éducation allemand.

10. *Le Patronage des Universités en théorie et en pratique.* (N° 119. Avril 1834.) Par patrons des universités il faut entendre les individus ou corps chargés spécialement de pourvoir aux chaires vacantes, et en général de la direction morale et scientifique de l'enseignement. Toutes les universités britanniques, de même que la plupart des universités d'Allemagne et des Pays-Bas, sont régies par le système de patronage qui est inconnu en France. Les patrons (corps ou individus) sont en général étrangers eux-mêmes à l'enseignement, et n'ont d'autre rapport avec le corps universitaire que celui que leur confère leur fonction spéciale. C'est la valeur de ce système, considéré absolument et d'après les faits que lui fournit sa vaste érudition en matière d'instruction publique, que M. Hamilton discute dans cet excellent article; il mériterait d'être consulté chez nous par tous ceux qui s'occupent de la question si délicate et si difficile du mode de nomination des professeurs des

ces qualités brillent surtout dans les sujets métaphysiques tels que ceux dont je donne la traduction.

Ce serait ici le lieu d'apprécier les idées philosophiques de M. Hamilton, surtout dans leur rapport avec les précédents travaux de l'école écossaise.

facultés et des autres grandes institutions de l'enseignement supérieur.

11. *Admission des dissidents dans les Universités anglaises.* (N° 121. Octobre 1834.)

12. *Même sujet.* (N° 122. Janvier 1835.)

Cette question de tolérance religieuse fut, il y a quelques années, portée devant le parlement, et c'est à cette occasion que M. Hamilton publia ces deux articles, extrêmement remarquables par la libéralité des vues, par la science historique et par la connaissance complète de la matière.

13. *Œuvres de lord Dalgarno.— Éducation des sourds-muets.* (N° 124. Juillet 1835.) Cet article, presque entièrement bibliographique, contient des renseignements curieux et nouveaux sur les tentatives faites en divers temps en Angleterre pour l'instruction des sourds-muets, et des notices sur les systèmes et les livres qui ont paru sur cette matière.

14. *De l'Étude des Mathématiques et de son inutilité relative comme instrument de culture intellectuelle.* (Traduit dans ce volume.)

A ces 14 articles avoués par M. Hamilton lui-même, nous en joindrons, sans crainte de nous tromper, un *quinzième* inséré dans le n° 137, janvier 1839, écrit à propos des ouvrages suivants: 1° *Traités Métaphysiques* de philosophes anglais du XVIIIe siècle, rassemblés et préparés pour l'impression par le rév. Samuel Parr. Londres, 1837; 2° *Mémoires* sur la vie et les écrits du R. Arthur Collier, depuis l'année 1704 jusqu'en 1732, par Robert Benson, Londres 1837. Il y a dans cet article, que nous regrettons de n'avoir pas connu plus tôt, outre les détails bibliographiques relatifs à ces deux publications, quelques pages qui auraient trouvé une place naturelle à la suite de l'article *Reid et Brown.* M. Hamilton y classe et définit en peu de mots, mais avec beaucoup de sagacité et de précision, les divers points de vue du système idéaliste. Il touche aussi avec sa supériorité ordinaire au fond de la question, et y reproduit sommairement ses propres arguments développés déjà avec plus d'étendue dans son article sur la *Théorie de la perception.*

Les quatre articles qui suivent fourniront des éléments suffisants pour cette appréciation aux hommes compétents auxquels ils sont adressés. La lettre de M. Cousin a déjà aussi caractérisé avec justesse l'esprit général des vues de M. Hamilton. Pour ne pas trop anticiper sur le jugement des lecteurs, je me bornerai donc, sur ce point, à un très-petit nombre de remarques.

Le point fondamental de toute philosophie, scientifiquement considérée, est la détermination de son objet ; car la philosophie n'est encore qu'une science qui se cherche. La première question philosophique est celle de la possibilité même de la philosophie, la détermination de son but et de son domaine. C'est de cette première solution que dépendent toutes les autres ; mais ce premier pas est si difficile, que jusqu'à présent aucune école ne paraît l'avoir franchi d'une manière tout-à-fait satisfaisante. L'école écossaise a défini, comme on sait, la philosophie, l'histoire naturelle de l'esprit humain, l'étude expérimentale des phénomènes de la vie intellectuelle et morale manifestés dans la conscience, et la généralisation de ces phénomènes en lois. Tout ce qui se trouve en dehors de la sphère de l'observation phénoménale, se trouve par cela même en dehors

de la science. M. Hamilton, loin d'abandonner cette vue, s'y attache encore plus fortement que ses maîtres; mais il l'explique, il la développe, il la justifie et la démontre d'une manière plus forte et plus profonde. La philosophie écossaise avait condamné tous les dogmatismes de son temps comme des témérités impuissantes, mais elle avait négligé de dire pourquoi. L'argument du *sens commun*, en effet, n'était entre ses mains, ainsi que je l'ai dit ailleurs, qu'une fin de non-recevoir, et avait plus l'air d'une défaite ou d'un déni de justice que d'une solution philosophique. M. Hamilton, en déterminant le sens de cet argument avec une précision supérieure, en a fait un principe. Ainsi que Reid et Stewart, il cherche un point fixe entre le scepticisme qui détruit tout, et les dogmatismes unitaires (matérialisme, idéalisme, absolutisme, etc.) qui confondent tout. C'est sur la détermination de ce point que portent évidemment tous ses efforts.

Dans l'ensemble des spéculations de M. Hamilton, et sous les traits fortement écossais de sa philosophie, on ne peut méconnaître pourtant l'influence d'une doctrine étrangère, le Criticisme. La méthode critique et la méthode écossaise ont en effet des points de rapport inévitables, et l'esprit rigoureux et

logique de M. Hamilton ne pouvait manquer de les saisir. Mais il faut remarquer que ses emprunts au kantisme s'arrêtent tout juste à ce qu'il fallait pour élargir, préciser et consolider les principes de l'école écossaise; et que s'il complète Reid et Dugald-Stewart par Kant, c'est à condition aussi de limiter Kant par Reid et Dugald-Stewart. Il est presque inutile d'ajouter que les développements ultérieurs de la philosophie allemande entre les mains de Fichte, de Schelling, de Hegel, ne sont à ses yeux que des aberrations de la raison philosophique. Mais il est juste de dire en même temps que son antipathie n'a pour cause ni l'ignorance ni le préjugé; car il n'est pas peut-être en Europe un homme qui possède une connaissance aussi complète et aussi minutieuse, une intelligence aussi profonde des livres, des systèmes et des philosophes d'Allemagne.

Enfin nous signalerons dans les écrits de M. Hamilton deux choses qui manquaient à la philosophie de son pays et à ses maîtres : la dialectique et l'érudition.

La philosophie, suivant les chefs de l'école écossaise, est une science purement expérimentale et d'observation, dans le sens le plus strict; elle doit donc être plutôt exposée que démontrée, et procé-

der par narration plutôt que par raisonnement. Ayant moins pour but d'établir des principes et d'en déduire logiquement les conséquences, que d'exposer et classer des faits empiriques, sa méthode est plus descriptive que rationnelle. De là cette absence de lien systématique qui est le caractère et le point faible de l'école écossaise; de là ce défaut qu'on lui reproche de ne pas écouter les questions au lieu d'y répondre, et de supprimer les difficultés au lieu de les résoudre; de s'arrêter à la superficie des phénomènes de peur de les perdre en les creusant, de ne rien expliquer ni démontrer de peur de faire partager aux choses les hasards de l'interprétation et des preuves; en un mot, non seulement de négliger la dialectique comme moyen, mais encore de la proscrire presque en principe (surtout Dugald-Steward). M. Hamilton disciple des Écossais, mais avant tout disciple d'Aristote et de Kant, a réhabilité cet instrument indispensable de toute recherche et de toute science, et il le manie lui-même avec une habileté supérieure. Un des premiers il a repoussé l'anathème lancé contre l'étude de la logique par presque toutes les écoles modernes en France, en Angleterre et en Italie, depuis Bacon, et replacé la dialectique au rang élevé qu'elle occupa

jadis comme la clef et le lien de toutes les sciences.

Quant à l'érudition, c'était aussi un des côtés faibles des maîtres écossais, comme en général de tous les réformateurs. L'originalité des idées, l'invention et surtout l'esprit novateur ont d'ordinaire pour condition un certain degré d'ignorance. L'érudition et l'histoire ne paraissent guère dans une école que vers la fin de sa carrière. Rien n'est plus loin de ma pensée que de vouloir donner à cette remarque le sens d'une critique. Je ne veux que signaler un fait assez général. Du reste, l'érudition de M. Hamilton n'est pas cette érudition morte qui s'occupe plus des livres que des idées, et qui étouffe l'esprit philosophique au lieu de le nourrir; c'est une érudition active qui laisse à la pensée toute son indépendance; elle n'est pas à elle-même sa propre fin, mais seulement un instrument pour la recherche de la vérité. Quoique infiniment variée, car elle embrasse presque tout le champ des sciences morales et rationnelles et de la littérature générale, elle est en même temps complète et profonde, principalement en philosophie ancienne et moderne et en matière d'instruction publique. Peu d'hommes en Europe sont aussi familiers avec la philosophie grecque et en particulier avec Aristote. M. Brandis,

si bon juge en cette matière, appelle quelque part M. Hamilton *le grand maître du péripatétisme* [1]. Personne aujourd'hui, en Angleterre et en France, ne possède mieux l'histoire littéraire du moyen-âge, et surtout sa philosophie, la scholastique.

Tout ce qu'il faut regretter, c'est que M. Hamilton ait fait jusqu'ici un usage si borné de ses rares talents et de son savoir; et on doit souhaiter, dans l'intérêt des études philosophiques, qu'il expose un jour ses idées sous une forme plus régulière et plus développée dans un livre. Le cours dont il est chargé depuis quatre ans sera pour lui, nous l'espérons, l'occasion d'un travail de ce genre.

Il me reste maintenant, au risque d'allonger outre mesure cette introduction déjà bien longue, à faire quelques observations sur chacun des articles traduits dans ce volume.

Le *premier* est une exposition critique et une réfutation de la doctrine de M. Cousin. Nous n'avons pas à nous expliquer sur la valeur de cette critique. Nous nous contenterons de dire que nous en avons reproduit nous-même quelques traits ailleurs. (Voir l'*Appendice*.) Mais l'illustre philosophe français

[1] *Testimonials*, p. 26.

ayant répondu dernièrement à quelques-unes de ces objections dans l'*Avertissement* de la 3e édition de ses *Fragments*, nous demanderons la permission de faire sur cette réponse, au nom de M. Hamilton et aussi un peu au nôtre, un petit nombre de remarques. En entreprenant cette tâche avec tout le respect et la retenue qui nous conviennent, nous savons que personne n'eut jamais plus de raison que nous de s'abriter sous l'adage : *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

Voici d'abord les principaux passages de la réponse de M. Cousin. Je les diviserai en trois paragraphes pour la commodité de la discussion.

« Un mot maintenant à M. Hamilton et à mes « adversaires d'Écosse et d'Amérique.

« 1° Vous admettez la méthode psychologique « comme la vraie méthode philosophique et vous en « faites gloire; mais vous n'êtes pas bien sûrs que « cette méthode conduise légitimement à l'ontologie; « au lieu de sacrifier, comme l'Allemagne et M. Schel- « ling, la psychologie à l'ontologie, c'est celle-ci que « vous sacrifiez à celle-là; par vertu scientifique « vous vous résignez à vous passer de l'ontologie; « vous m'invitez à en faire autant, et à savoir ignorer « ce qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître.

« Qu'est-ce à dire? N'ayons pas peur des mots. L'on-« tologie, ce n'est pas moins que la science de l'être, « c'est-à-dire en réalité des êtres, c'est-à-dire, de « Dieu, du monde et de l'homme. Voilà donc ce « que vous me proposez d'ignorer par scrupule « de méthode! Mais si votre science n'atteint pas « jusqu'à Dieu, ni jusqu'à la nature, ni jus-« qu'à moi, que m'importe ce qu'elle enseigne?» (P. XIV-XV.)

« 2°..... Toutes les grandes philosophies ont été « dogmatiques. Qu'auraient dit leurs immortels au-« teurs, si l'on était venu leur enseigner que leurs « sublimes travaux sur le monde et sur Dieu sont « des spéculations oiseuses, et que la philosophie « doit se borner à l'analyse de la mémoire ou à celle « de l'attention? A l'autorité du génie j'en ajoute « une autre plus grande encore, celle du sens com-« mun et du genre humain. Le genre humain, sans « laisser enchaîner ses immenses besoins et ses « puissants instincts par d'artificielles entraves, « ne connaît-il pas sa propre existence, celle de ce « monde qu'il habite, celle enfin de l'intelligence « suprême invisible et présente, qui perce de toutes « parts sous le voile de l'univers? Telle est la foi du « genre humain. Je répéterai sans cesse que la

« mission de la philosophie est de l'expliquer et « non pas de la détruire. » (P. xv - xvi.)

Quant à la méthode, il n'y a rien à objecter. Nous n'admettons pas, il est vrai, cette distinction qu'on prétend exister entre la méthode psychologique et la méthode ontologique, comme s'il y avait plusieurs procédés indépendans et opposés pour résoudre la question posée, qui est de déterminer le vrai caractère, la valeur et la portée de la connaissance humaine, quant aux existences. Mais la méthode nous touche peu ici ; c'est le résultat seul qui est important. L'essentiel est d'arriver au but, n'importe le chemin. Et ce qui prouverait au besoin le peu d'importance relative de la question de la méthode, c'est que M. Schelling et M. Cousin se félicitent mutuellement d'être arrivés à la vérité, bien que chacun d'eux ait pris, au dire de l'autre, une route qui non seulement n'y a jamais conduit, mais qui même n'y peut pas conduire. Ils prétendent se tourner le dos en débutant, et marchant droit devant eux ils finissent par se rencontrer. Cela prouve de deux choses l'une : ou bien qu'ils se sont trompés sur leur première position et ont marché sans se voir dans la même route ; ou bien, ce qui est plus probable, qu'ils ont parcouru un cercle. J'observerai en outre qu'une

méthode étant un moyen, sa valeur ne peut être appréciée absolument et *in abstracto* en elle-même, mais seulement dans sa relation avec sa fin; de manière que c'est le résultat qui doit légitimer et déterminer la méthode et non la méthode le résultat. Mais laissant de côté cette première question qu'on peut négliger sans inconvénient, passons au problème lui-même.

Confessons d'abord que non seulement toute connaissance, mais encore toute pensée est ontologique, en ce sens que tout jugement, toute notion, toute pensée a pour objet une existence actuelle ou possible, réelle ou idéale. Tout ce qui s'affirme, tout ce qui se nie s'affirme ou se nie de l'être, et c'est l'être qui est affirmé et nié de toutes choses. De même que dans la réalité des choses, hors de l'être, il n'y a rien, de même, dans l'esprit humain, il n'y a pas de pensée qui n'ait l'être pour principe, pour base et pour terme. Ainsi donc, il ne s'agit pas de savoir si la raison peut connaître l'être, car elle ne connaît en fait, et ne peut connaître autre chose. Sous ce rapport, l'ontologie n'est pas une chimère; personne à coup sûr ne peut ni ne veut s'en passer. On ne nie pas que notre science n'atteigne jusqu'à Dieu, jusqu'à la nature, et jusqu'à nous; on ne dis-

cute que sur la nature, le contenu et la forme de cette science. Toute la question est là, et non ailleurs. C'est dans l'appréciation différente de la valeur des notions ontologiques, et non sur la réalité de ces notions, que réside la difficulté. Or, sur ce point, la doctrine que nous cherchons à défendre et celle que nous attaquons sont radicalement opposées.

Selon nous, notre connaissance des êtres est purement indirecte, finie, relative; elle n'atteint pas les êtres eux-mêmes dans leur réalité et leur essence absolues, mais seulement leurs accidents, leurs modes, leurs rapports, leurs limitations, leurs différences, leurs qualités; toutes manières de concevoir et de connaître qui non seulement ne donnent pas à la connaissance le caractère absolu qu'on lui assigne, mais même l'excluent positivement. Selon nos adversaires, au contraire, il y aurait des notions ontologiques directes, infinies, absolues; ils prétendent qu'au-delà et au-dessus de ces modes, qualités, différences, limitations et rapports que la conscience réfléchie retrouve nécessairement dans tout acte de connaissance, l'intelligence saisit l'être en lui-même dans sa réalité intime, et que c'est là même la fonction essentielle de la raison. Selon nous, toute notre science des êtres se réduit à savoir *qu'ils sont*,

et toutes nos affirmations sur eux ne sont que des limitations et déterminations, d'autant plus éloignées de cette absolue connaissance dont on parle, qu'elles sont plus précises, plus positives et plus intelligibles. Selon nos adversaires, nous pouvons savoir des êtres non seulement *qu'ils sont*, mais *ce qu'ils* sont, et notre science est d'autant plus parfaite et intelligible qu'elle s'approche de l'absolu par l'élimination de toute limitation et détermination relatives. Pour nous, le *Summum* de la science et de l'intelligibilité est dans la rigoureuse et invariable détermination d'une relation quelconque; pour eux, il consiste dans une notion pure de toute relation. Et pour en venir aux applications, s'il s'agit des êtres particuliers tels que Dieu, la matière, l'esprit (seules existences dont nous ayons quelque idée), toute notre science se borne, selon nous, à des conceptions partielles, délimitées, qui n'atteignent jamais les objets eux-mêmes dans leur absolue existence et réalité, mais seulement les rapports qu'ils soutiennent soit entre eux, soit avec nous-mêmes. Ainsi, Dieu n'entre dans la conception que par ses attributs comme substance, par ses opérations comme agent, par ses effets comme cause; mais les attributs, les opérations, les effets sont des

accidents relatifs qui, loin de réaliser la notion absolue de l'objet, la détruisent ou plutôt l'empêchent. De même, la Matière (ou l'existence, objet de la perception sensible), ne tombe dans la sphère de la connaissance que par ses qualités, l'Esprit que par ses modifications, et ces qualités et modifications sont tout ce qu'il y a de compréhensible et d'exprimable dans l'objet. L'objet lui-même, absolument considéré, reste en dehors de toute conception positive. La théorie opposée, au contraire, supprimant ces rapports et ces détermiations, ou ne les considérant que comme des accidents subjectifs de la connaissance empirique, prétend que la raison, à titre de faculté objective par excellence, peut atteindre directement l'être divin, l'être pensant et l'être étendu, et formuler sur toutes ces choses des affirmations absolues, adéquates à leur objet. Or, si c'est là le véritable sens de l'ontologie, ce n'est certes pas du mot qu'il faut avoir peur, mais de la chose.

Voilà les points extrêmes des deux philosophies, ou, si l'on veut, des deux méthodes en présence. M. Hamilton a presque épuisé la discussion de toutes les particularités du contraste. L'illustre métaphysicien français n'a pas, comme on voit, dans



sa réponse, abordé directement la question, et l'a laissée dans des généralités qui ne permettent pas une réplique régulière. Mais comme dans ses trop courtes réflexions il n'a retiré positivement aucune des propositions fondamentales de son système, on est fondé à interpréter ce qu'il peut y avoir d'incomplet dans ses dernières explications par les assertions plus explicites développées dans tous ses ouvrages. C'est donc à son système en général, autant qu'aux passages cités de l'*Avertissement*, qu'ont trait les remarques qui précèdent et celles qui suivent.

Il y a deux manières de résoudre le problème : 1° examiner, *a posteriori*, si parmi la multitude des notions composant la connaissance humaine, il en est quelqu'une qui ait cette valeur rigoureusement ontologique qu'on leur assigne : c'est une pure question de fait; 2° déterminer, *a priori*, par l'étude des lois et conditions fondamentales et universelles de la pensée, la possibilité logique et psychologique de ces mêmes notions : c'est une question de droit. La première preuve suffirait seule, car *ab actu ad posse valet consequentia.* Mais c'est là qu'échouent tout d'abord les rationalistes. On leur demande des vérités absolues sur les *êtres*, et

ils ne peuvent formuler que des notions abstraites sur l'*être*, notions qui se réduisent à des propositions logiques et n'expriment que des rapports nécessaires d'idées; ou bien ils mettent en avant les axiomes généraux de la métaphysique ou de la géométrie (tout ce qui commence d'être a une cause, le tout est plus grand que la partie, toute qualité suppose un sujet, etc...), oubliant encore que ces axiomes n'étant également que des jugements nécessaires, résultant de la seule position de leurs termes dans la pensée, ne contiennent que l'apperception abstraite du rapport de ces termes, et rien de plus. Remarquons bien en effet que ces vérités de raison ne sont pas du tout des vérités ontologiques, au sens indiqué; car l'ontologie, au dire des rationalistes, n'est pas seulement la science *des vérités abstraites*, *des principes universels et nécessaires*, mais *des objets réels*, *des existences* [1]. Or ces axiomes, ces jugements ne donnent absolument rien sur les êtres, sur les existences.

Les rationalistes sont donc dans l'impuissance de prouver par le fait l'existence, dans l'esprit humain, d'aucune véritable notion ontologique, au

[1] Cousin, *Avertissement*, p. XI et *alibi*.

sens absolu ; et s'il ne fallait que couper le nœud, au lieu de le délier, comme dit M. Royer-Collard, le bon sens déclarerait d'avance l'inutilité de cette recherche. L'ontologie, selon ces philosophes, n'est rien moins que la science absolue de l'existence et des existences ; la raison humaine se trouve ainsi identifiée avec la raison divine, et la science de l'homme avec la science de Dieu. Or il n'y a pas de subterfuge de méthode qui puisse pallier l'énormité de cette prétention et son inanité. Tant que ces philosophes restent dans les régions élevées de l'abstraction, où la pensée en face d'elle-même ne rencontre rien qui gêne sa marche, ils peuvent croire quelquefois avoir détruit les limites de la raison parce qu'ils peuvent incessamment les déplacer ; mais sitôt que, sortant de cette contemplation idéale qui ne contient que des formes vides, ils descendent dans le *monde réel des existences*, ces existences, si faciles à pénétrer dans leur essence abstraite, se dérobant tout à coup dans leur essence réelle, ne se laissent plus saisir que par leurs apparences et relations phénoménales, seule matière de toute affirmation objective, seuls objets de toute connaissance ; et à mesure que les êtres se montrent, l'ontologie s'évanouit.

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.
(*Claud. in Ruf.*)

L'exemple des philosophes dogmatistes ne prouve rien en faveur de la légitimité de l'ontologie, et même il prouve contre. D'abord, tous ces systèmes hardis par lesquels ces métaphysiciens ont tenté d'expliquer la nature des choses et de dévoiler le mystère des existences, se détruisent mutuellement, ce qui ne pourrait avoir lieu s'ils étaient vrais; car, si un de ces systèmes contenait l'absolue vérité, il répugne de croire que cette vérité pût être contestée, niée, oubliée, remplacée. N'est-il pas évident, au contraire, que chacun de ces systèmes n'est qu'un des innombrables points de vue sous lesquels les apparences des choses peuvent être systématisées et coordonnées dans la pensée, de manière à former un tout plus ou moins régulier de notions subordonnées entre elles? Mais ce sont là des œuvres d'art plutôt que de science. Ces constructions n'ont que la valeur d'*hypothèses*, et ces hypothèses sont si énormément disproportionnées au but qu'elles ne sauraient un instant faire illusion, même à leurs auteurs. En effet, une hypothèse appliquée à certains faits isolés de la nature, à un

certain ordre de phénomènes, peut à la rigueur satisfaire l'esprit, parce qu'elle donne ce qu'elle promet et qu'elle sert à son usage; mais une hypothèse qui prétend rendre compte de tout et contenir le système entier des choses, est nécessairement, si on la prend au sérieux, une entreprise illusiore. Dieu seul *sait* ce qu'il a fait, et comment il l'a fait.

On ne dit pas pour cela que les spéculations d'un Leibnitz et d'un Platon soient oiseuses, car, dans leurs méditations sur Dieu, sur l'homme et sur le monde, ces sublimes esprits, cherchant à sonder la nature de ces grands objets, ont trouvé des rapports réels et des vérités profondes cachées aux yeux plus débiles du reste des hommes, et les ont communiqués à leurs semblables. Mais ces vérités ne sont pas de celles que poursuit l'ontologie. La vraie philosophie ne doit pas s'interdire de spéculer sur Dieu, sur l'homme et sur le monde, car, ainsi que toute science, elle n'a pas d'autres objets, mais elle doit s'interdire d'en savoir plus ou autre chose qu'il n'est donné à la créature : elle peut étendre la connaissance, mais non en changer la nature et l'essence.

Le recours à l'autorité du sens commun et au témoignage du genre humain n'est pas plus concluant que l'exemple des philosophes. La croyance

du genre humain ne va pas plus loin et ne contient pas autre chose que la philosophie à laquelle on veut l'opposer. Oui, le genre humain connaît son existence et celle de Dieu, et celle de ce monde matériel; mais en quoi consiste cette connaissance? Les religions, qui sont la philosophie des nations, peuvent assez nous dire quelle est sur l'existence divine et sur l'existence humaine la science du genre humain. Le fétichisme, le polythéisme, l'antropomorphisme, le manichéisme, le monothéisme, etc., ne sont-ils pas tout autant de déterminations plus ou moins opposées, mais toujours diverses, de l'idée de Dieu? Et ces variations mêmes de la conscience humaine sur la plus haute question ontologique, ne prouvent-elles pas qu'inaccessible en lui-même, l'être divin, ce *Deus absconditus* de l'Écriture, ne se montre point face à face à la faible intelligence de l'homme, et n'y apparaît que sous des déterminations partielles, qui seules peuvent le représenter à l'imagination des peuples et le rendre compréhensible à la raison des philosophes? La science de Dieu est progressive, elle s'étend avec les siècles; mais elle ne cesse jamais d'être humaine. Ce n'est donc pas détruire la foi du genre humain que d'assigner ces bornes et ce caractère à ses croyances

ontologiques ; c'est seulement la constater, sinon l'expliquer, ainsi qu'on le demande.

Le second moyen de résoudre la question consiste à faire l'analyse de la connaissance dans ses conditions fondamentales, pour déterminer *à priori* la possibilité logique et psychologique des conceptions ontologiques, au sens absolu. Cette recherche, déjà faite par plusieurs penseurs profonds, et en dernier lieu par M. Hamilton, donne les mêmes résultats. Je tâcherai de dire en peu de mots ce que je crois pouvoir ajouter.

C'est, ce nous semble, un fait de la dernière évidence que l'essence de la pensée en acte est la détermination. L'intelligibilité d'un objet ne consiste, si on peut le dire, que dans sa déterminabilité. Penser, en général, c'est limiter. Comprendre, c'est voir un terme en rapport avec un autre ; c'est voir comme un ce qui est donné comme multiple. Juger, c'est unir ou séparer, c'est-à-dire ramener à l'identité le divers, ou voir le divers comme tel. Dans tous ces cas l'acte a pour base et pour condition une pluralité de termes. Toute conception, tout jugement, toute pensée enfin ne se réalise que par la position de termes distincts, c'est-à-dire par une limitation. La pensée pure et indéterminée est

non seulement impossible, mais encore inconcevable, car toute pensée a un objet, et l'objet, en tant qu'existant ou pensable (ce qui est ici la même chose) n'existe ou n'est objet qu'autant qu'il est ceci ou cela, ou non ceci, non cela. Mais sous la forme positive comme sous la forme privative, la pensée contient toujours nécessairement une relation.

L'œil de l'esprit est comme l'œil du corps, et l'objet intelligible est comme l'objet visible. L'objet matériel ne peut être vu, c'est-à-dire être objet pour la vue, qu'en tant qu'il est circonscrit et limité par des différences; la complète uniformité de couleur, qui n'est que la complète privation de différences, rend toute perception visuelle impossible, en ôtant la condition essentielle de l'opération, la limitation de l'objet, ou mieux l'objet. Les ténèbres complètes en donnent un exemple. De même l'objet intellectuel ne peut être pensé, c'est-à-dire être objet pour l'entendement, qu'en tant qu'il a des termes idéaux distincts; la complète indétermination, ou la complète suppression des éléments de relation, anéantit la possibilité de la pensée, en détruisant la condition fondamentale de l'acte. C'est ce qui a lieu dans le sommeil profond. Il faut qu'un bâton ait deux bouts. Essayez de supprimer les deux

bouts ou même un seul, et aussitôt l'objet devient inintelligible, ou plutôt disparaît; il n'y a plus d'objet. Aucun objet de la conscience, aucun objet des sens, aucun objet de la raison n'échappe à cette nécessité. Le fini est donc la seule chose qui puisse être sujet ou attribut d'une affirmation, ou pour parler plus exactement encore, tout jugement, soit positif, soit négatif, ne se réalise qu'en posant le fini. Or, le fini n'est jamais qu'un relatif; c'est une relation déterminée, et rien de plus. L'infini ou l'absolu se résolvent donc pour l'entendement humain à l'indéterminé. Mais l'indétermination n'est qu'une possibilité logique essentiellement vide, et la notion même de l'indéterminé est, au sens rigoureux, une idée contradictoire qui se détruit en se posant. Le fini et le relatif sont à la fois et les seuls objets de la connaissance et les conditions *sine quâ non* de la pensée; et l'infini et l'absolu, n'étant que la négation de ces conditions et l'absence de ces objets, sont par cela même des notions inintelligibles et contradictoires.

Pour réaliser l'Infini dans l'entendement, on est obligé de repousser toutes les déterminations au moyen desquelles la pensée tend sans cesse à se constituer; mais cette opération étant négative à tous ses moments, et de plus successive, d'une part elle

ne pose jamais rien, et de l'autre elle n'est jamais accomplie; et de cette double condition résultent son intrinsèque contradiction et impossibilité.

Pour réaliser l'Absolu on suit la marche opposée; il s'agit de poser une détermination telle qu'elle ne contienne pas de relation. Mais cette opération n'est pas moins impraticable; car une détermination n'est qu'une position de termes en rapport; ôter le rapport, c'est ôter les termes, comme tels, et ôter les termes, c'est ôter la détermination; c'est-à-dire, c'est mettre et ôter en même temps; ce qui, par un autre genre de mort, réduit la pensée de l'absolu, comme celle de l'infini, à zéro.

On croit aussi quelquefois mieux entendre la notion de l'absolu en se la figurant, non comme une détermination pure de toute relation (ce qui, comme on vient de le voir, implique contradiction), mais comme la position de la totalité absolue des déterminations. Mais dans cette autre manière de voir, la conception qu'on poursuit n'est pas plus réalisable. D'abord la totalité des déterminations (pût-on être sûr de la connaître, ce qui n'est pas) ne donnerait pas l'absolu, car elle ne serait au fond que l'affirmation de toutes les relations, et l'absolu est précisément le contraire du relatif. L'idée de l'absolu ne

peut même en aucun sens équivaloir à celle de totalité. La totalité suppose une collection, et la collection suppose la distinction, la pluralité, c'est-à-dire, le contraire même de l'absolu qui est Un. Mais supposons un instant que cette unité collective de déterminations pût être prise pour l'absolu, cette unité elle-même ne serait pas plus réalisable; elle est logiquement impossible. Le sujet en effet n'est pensable que par le prédicat qui le limite, et celui-ci ne limite qu'en excluant toute autre limitation; le prédicat lui-même ne subsiste que dans le sujet qui lui sert de base, il n'est qu'autant qu'il limite le sujet et le détermine. C'est l'union idéale des termes dans leur actuelle corrélation qui constitue à la fois et l'acte même de la pensée, et l'intelligibilité de l'objet pensé, et l'objet lui-même en tant que pensé. Le sujet et le prédicat ne sauraient être conçus isolément et à part; ils se déterminent mutuellement, et une fois posés, l'unité objective intelligible, résultant de leur relation, exclut actuellement toute autre position. Maintenant, la totalité simultanée des déterminations ou relations ne serait que la position simultanée en un seul et même sujet de la totalité des prédicats possibles. Or, comme ces prédicats, en tant que positions et positions du sujet,

c'est-à-dire en tant que déterminations différentielles, ne sauraient se trouver ensemble sans se détruire, ils se neutralisent réciproquement, et leur absolue totalité équivaut à leur absolue privation.

Ainsi donc l'absolu, conçu soit comme une détermination pure de toute relation, soit comme la totalité des déterminations, est, comme l'infini, irréalisable dans la pensée.

L'infini et l'absolu ne peuvent, comme on voit, pénétrer dans la connaissance humaine à aucun titre. L'infini n'y peut jamais entrer, parce qu'il ne fait qu'éliminer incessamment le fini, et ne pouvant d'ailleurs que nier, ne pose jamais rien; l'absolu, parce qu'il ôte et pose en même temps, et se dévore lui-même. L'un et l'autre ont pour dernière expression et dernier résultat, l'Indifférence.

Pour sortir de ces abstractions, où la pensée est si fort en péril de s'étouffer elle-même sous ses propres plis, appliquons cette analyse à des notions ontologiques positives, et d'abord à celle de l'être par excellence, Dieu.

L'Être Suprême, ainsi que nous l'avons dit, ne peut, non plus que toute autre existence, être saisi par l'intelligence humaine que par des déterminations et des rapports. Les tentatives des rationalistes

pour obtenir la notion pure et absolue de Dieu, sont de toute nécessité illusoires, car ils ne pourraient y arriver que de deux manières : soit par la suppression de toutes les déterminations, c'est-à-dire en réalisant l'infini, soit en posant une détermination tout à fait pure de relation, c'est-à-dire en réalisant l'absolu. Or nous avons vu que ces deux opérations sont également impossibles.

Dieu n'entre dans la connaissance humaine que par ses attributs ; en tant que connu, il n'est que par et dans ses attributs ; or, pour réaliser la notion de l'existence divine soit sous la raison de l'infini, soit sous celle de l'absolu, soit (pour compliquer la difficulté) sous ces deux raisons à la fois, on est forcé ou de n'admettre que des attributs négatifs, dont la réunion n'est aussi qu'une négation, ou de poser des attributs nécessairement tautologiques, c'est-à-dire sans signification, ou contradictoires.

Aucune des théodicées du rationalisme spéculatif n'a pu éviter ces écueils.

J'ai rapporté ailleurs (Voir *l'Appendice*, p. 385.) la définition donnée par M. Cousin, qui ne diffère de celles des théologiens et de beaucoup de philosophes que parce qu'elle semble vouloir les résumer toutes. Il est facile de voir que les attributs accu-

mulés dans cette définition sont dans un conflit flagrant, et que leur collection ne donne, en vertu de leur mutuelle neutralisation, qu'une série de propositions tautologiques. On en doit dire autant du dieu de Schelling, qui ne consiste que dans ces trois syllabes, *l'absolu*, et de celui de Hegel, qui se résume dans ces deux autres, le *néant*. Au faîte de la spéculation ontologique, l'absolu Réalisme et l'absolu Nihilisme se touchent. Ces constructions dialectiques ne donnent et ne peuvent donner que le dieu des Éléates ou celui de Spinoza, c'est-à-dire un A-théisme ou un PAN-théisme logiques, deux points extrêmes qui, à force de vouloir s'éloigner, finissent, comme les deux bras d'une courbe, par se confondre. Ces philosophes nient, il est vrai, cette conséquence et la repoussent, mais elle est contenue dans leurs prémisses. Entre ces extrémités est le théisme de la droite raison, le théisme des religions, le théisme du genre humain, le seul possible, le seul intelligible. Mais ce théisme ne ressemble guère à celui de l'ontologie spéculative. Le dieu du genre humain n'est pas cette collection d'abstractions qui s'entre-détruisent, il n'est pas une entité logique, une formule, un substantif escorté d'adjectifs contradictoires; c'est un Être réel, et,

comme tel, déterminé. Ses attributs sont des attributs moraux et non métaphysiques; ils sont empruntés non à son existence transcendante, mais à son existence manifestée, dans son rapport avec le monde, son *ouvrage*, et avec l'homme, fait *à sa ressemblance*. Toutes les notions de Dieu, même les plus épurées, sont évidemment tirées de l'analogie de la raison et de la volonté humaines, c'est-à-dire antropomorphiques [1]. Depuis le plus grossier fétichisme jusqu'à la sublime conception du monothéisme chrétien, on ne trouve pas autre chose. C'est là ce que croit et adore le genre humain, c'est là ce qu'enseignent les religions, c'est là ce que doit admettre la philosophie. Le christianisme de la Bible, des Apôtres, des Pères, des Conciles, ne parle pas de Dieu autrement; et son dogme fondamental, l'Incarnation, est bien significatif sous ce rapport. Dieu lui-même ayant voulu une seule fois, suivant l'Écriture, se définir directement, ne laissa tomber que

[1] Il faut l'entendre dans un sens large, et surtout (car la recommandation ici n'est pas inutile) n'avoir pas peur du mot. Jacobi, ce philosophe si profondément religieux, admettait, je crois, sauf erreur, le mot et la chose. M. Cousin nous apprend (*Avertissement*, p. XIII), que M. Schelling aspire maintenant au Dieu spirituel et libre du christianisme, et lui-même nous recommande de chercher Dieu dans l'homme. Leibnitz, en réfutant l'antropomorphisme de Bayle (Théodicée), a dit sans doute tout ce qu'il est possible de dire; mais en est-il sorti lui-même un seul instant?

cette formule d'une ironie sublime, *sum qui sum;* formule que Fichte a parodiée en la mettant dans la bouche de l'homme, ou plutôt, pour être exact, dans la sienne. La religion positive a, il est vrai, une ontologie; elle enseigne plusieurs choses sur la nature et l'essence absolues de Dieu (le dogme de la Trinité, par exemple), mais elle ajoute que ces choses sont des *Mystères;* elle ne les donne pas à comprendre (et même elle défend de le tenter), mais à croire; elle les propose comme objets de foi, et non de science; elle les déclare positivement au-dessus, c'est-à-dire hors de la raison. Mais la philosophie n'a ni le droit de proposer des mystères comme tels, ni le pouvoir de rendre les mystères intelligibles.

Cette critique, appliquée à nos autres notions ontologiques, celles qui ont pour objet la Matière et l'Ame humaine, donne les mêmes résultats. Il est inutile d'entrer, à l'égard de ces existences, dans une analyse qui ne serait que la répétition de celle que nous venons de faire. Il suffit de dire qu'aucun système ontologique n'a pu jusqu'ici formuler ni la métaphysique de la physique, ni la psychologie dite rationnelle. Toutes les spéculations sur la nature et l'essence de ces existences tournent et

s'engloutissent dans un abîme de contradictions.

Quant à la Matière, l'impuissance de la spéculation à rien y saisir que ses modifications phénoménales est admirablement représentée par le mythe antique de Protée :

> . . . Ille suæ contrà non immemor artis
> Omnia transformat sese in miracula rerum,
> Ignemque, horribilemque feram, fluviumque liquentem.
> (Virg. *Géorg.* l. iv.)

Les disputes des éléates et des ioniens n'ont pu avancer d'un pas la solution du problème dans l'antiquité. La physique moderne n'en sait pas plus que la physique antique. L'Atomisme de Newton et le Dynamisme de Leibnitz, qui se partagent encore en ce moment l'empire, ne se laissent comprendre logiquement que par leur opposition mutuelle, et physiquement ils n'expliquent que les *corps* et non la *matière.*

Il en est de même des recherches sur la nature de l'être pensant. On n'en connaît que les manifestations phénoménales ; et tout ce qu'on peut tenter d'en affirmer hors de ces manifestations est, par les raisons déjà développées, inévitablement frappé de contradiction et d'inintelligibilité.

Il reste une difficulté qu'il importe d'éclaircir. Si le relatif est la loi et la forme essentielle de la connaissance, il s'ensuivra que toute vérité est forcément relative ; or, on ne peut nier que l'esprit humain ne soit en possession d'un bon nombre de vérités dont le caractère semble précisément l'opposé du relatif, et que la langue des philosophes, comme le langage vulgaire, appelle absolues ; telles, par exemple, que celles des mathématiques. Pour dissiper cette apparente contradiction, il suffit de substituer aux mots relatif et absolu, les mots contingent et nécessaire. Les vérités dites absolues ne sont que des vérités nécessaires, c'est-à-dire des vérités dont la raison affirme nécessairement l'universalité et l'immutabilité, et dont elle déclare le contraire impossible, en vertu du principe de contradiction. Les vérités relatives sont des vérités contingentes, c'est-à-dire des vérités dont le contraire n'implique pas contradiction. Mais ces deux ordres de vérités ont également pour base et pour terme une relation. Seulement, dans les premières, la relation affirmée est telle qu'elle ne peut être conçue autrement ; et dans les secondes, la relation est telle qu'elle n'exclut pas la possibilité d'une relation opposée. Le propre des vérités dites absolues,

loin de consister dans l'absence du relatif, réside au contraire dans la rigoureuse et indissoluble détermination de la relation.

La distinction qu'on a essayé d'établir entre l'absolu et le nécessaire[1] n'est pas suffisamment fondée. Il répugne que l'absolu ne soit pas nécessaire, et que le nécessaire ne soit pas absolu, et il le faudrait pour justifier complètement la distinction. L'équivoque peut naître ici de ce qu'on applique d'ordinaire l'un de ces mots (l'absolu) à la vérité aperçue, et l'autre (le nécessaire) à l'acte d'aperception; ce qui semble établir dans le fait indivisible de la connaissance deux moments : l'un, spontané, pendant lequel l'absolu est aperçu purement et simplement comme tel, et l'autre, réflexif, pendant lequel cette aperception est déclarée nécessaire; et c'est par là que l'intuition pure de l'absolu différerait de la conception nécessaire. Mais, quoi qu'il en soit de cette distinction qu'il est, ce semble, impossible de prouver psychologiquement (car le premier moment étant, *ex hypothesi*, placé hors de la conscience réfléchie, a l'air d'une supposition gratuite, et en outre, en le supposant réel, on ne voit pas com-

[1] Cousin, Cours de 1818, leçons XV, XVI.

ment la réflexion pourrait le ressaisir une fois évanoui); elle n'atteint pas la véritable difficulté. Ce qu'il s'agit d'établir en effet pour réaliser l'absolu, c'est la possibilité d'une pensée telle qu'elle ne contienne absolument aucune relation. Or, tous les jugements donnés en exemple de l'aperception pure de l'absolu sont des jugements identiques qui, ainsi que tout jugement, ne consistent que dans l'aperception d'un rapport entre des termes, et ce rapport est la vérité aperçue. La distinction dont nous parlons n'ôte pas cette relativité. Elle a été faite pour se débarrasser de la subjectivité du jugement résultant de sa nécessité; mais, sans examiner si elle atteint ce but et si elle élimine cette relativité, il est évident qu'elle ne détruit pas l'autre. La relativité inhérente à tout acte de connaissance n'est pas seulement celle qui résulte de l'antithèse (d'ailleurs inévitable) du sujet et de l'objet, relativité que Kant et M. Hamilton ont eu plus particulièrement en vue, mais celle encore qui est impliquée dans la nature essentielle de l'objet, en tant que pensé et pensable. Car l'objet n'est pensé et pensable, ou mieux n'est objet, que par sa détermination, et il n'y a pas de détermination sans relation. Seulement, nous le répétons, la relation affirmée est tantôt de telle nature qu'elle

exclut non seulement la possibilité, mais même l'intelligibilité de la relation opposée, et tantôt elle n'implique par cette impossibilité. Dans le premier cas, la relation est dite absolue, et le jugement qui la pose est dit nécessaire; mais cet absolu, loin d'exclure le relatif, n'est que l'expression de l'immutabilité, de l'universalité et de l'indissolubilité de la relation même; c'est, si l'on nous passe le terme, un absolu relatif, ou plutôt un relatif absolu.

Toutes les vérités mathématiques, qu'on regarde avec raison comme le type des notions absolues, sont des relatifs de cet ordre; et la science des mathématiques, loin d'être l'empire privilégié de l'absolu, est par excellence le domaine du relatif. Toutes les déductions de cette science, comme chacun en convient, reposent sur les *définitions;* or, que sont les définitions mathématiques (celles de la ligne, de la surface, du nombre, du cercle, du triangle, etc...) si non des constructions par lesquelles les êtres mathématiques, comme dit Platon, sont directement créés par la position idéale des termes qui les circonscrivent et les limitent? Tout l'être de ces objets n'est que le rapport même établi entre et par ces termes. Les notions mathématiques ne sont que des déterminations de l'espace et du temps;

elles ne se réalisent que par la figure et le nombre, qui ne sont que des limitations de ces deux continus. Et les définitions sur quoi portent-elles? sur les *axiomes*. Or, les axiomes ne sont autre chose que des propositions identiques, n'exprimant que la possibilité logique des définitions, et ils se réduisent tous en définitive au principe de contradiction. Les axiomes de la métaphysique et de la morale, qu'on ajoute à ceux des mathématiques, comme exemple de vérités ontologiques absolues, sont tout à fait du même ordre. Tout l'absolu des mathématiques (ainsi que celui des autres sciences purement rationnelles) n'est qu'un relatif nécessaire.

Enfin, ni les notions des mathématiques, ni celles des autres sciences rationnelles, ni celles de l'ontologie que nous combattons, n'ont pour objet des Êtres, des existences réelles. Elles ne donnent que des vérités logiques et non ontologiques; et quelle que puisse être la nature de ces notions, toujours est-il qu'elles ne peuvent nullement être invoquées en garantie de la valeur et du caractère de nos connaissances véritablement ontologiques.

De tout ce qui précède on peut conclure, ce semble, que ni en fait, ni en droit, les rationalistes ne

peuvent justifier leurs assertions sur la nature et la valeur des notions ontologiques, que ces notions ne peuvent se réaliser que sous la loi du relatif, seule forme possible de la pensée; qu'en conséquence, elles ne sont pas absolues, au sens des rationalistes, et que l'ontologie, entendue au même sens, est une science impossible.

Voici maintenant le dernier des passages de M. Cousin. Nous y soulignons quelques mots.

« 3. Je pourrais aller plus loin; je pourrais démon« trer qu'en n'osant pas s'avancer dans le monde des « existences, en s'arrêtant à la surface de la con« science, on s'est trompé si on croit s'être ménagé « un terrain borné, mais du moins ferme et solide. « Non, une saine logique ne laisse point cet asile « aux partisans exclusifs de la psychologie. En effet, « si, comme ils le prétendent, la raison n'a pas le « pouvoir de *nous faire connaître les êtres avec cer« titude*, comment retrouve-t-elle la *certitude* et « cette valeur absolue dont on la suppose dépour« vue, lorsqu'elle s'applique aux phénomènes et par « exemple à ceux de conscience? il s'agit toujours « de connaître, et c'est la même faculté qui connaît; « d'où viendrait donc aux phénomènes ce privilége « de fonder une *connaissance certaine?* à quel titre

« *croirait-on légitimement* que ces phénomènes ont « *une existence réelle* et que tout cela n'est point « un rêve? A parler à la rigueur, il nous faudrait « douter aussi de la réalité des phénomènes de con- « science, c'est-à-dire de la réalité de notre propre « pensée, de la réalité même de notre doute. »...... « Ainsi, pour me résumer, je renouvelle ce défi à « mes différents adversaires, à ceux-ci, qui dogma- « tisent en métaphysique sans avoir traversé la « psychologie, d'éviter l'hypothèse, alors même « qu'ils rencontreraient la vérité; à ceux-là qui par- « tent de la psychologie, mais qui s'y arrêtent, « d'éviter le scepticisme et le scepticisme le plus « absolu. L'hypothèse et le scepticisme, voilà les « deux conséquences que le raisonnement impose « tour à tour à mes différents adversaires et dont je « leur laisse le choix. » (P. XVI-XVIII).

Dans ce passage on passe de la défense à l'attaque, et on nous présente le fantôme du scepticisme comme la conséquence de la doctrine qui combat les prétentions de l'ontologie. On introduit ici une seconde question, celle de la *certitude* de la connaissance, tandis qu'il ne s'agissait d'abord que de sa forme et de son contenu. En admettant cette nouvelle question, bien qu'elle ne dépende pas ri-

goureusement de la première, on peut répondre qu'on ne dénie pas à la raison le pouvoir de nous faire connaître avec certitude les êtres, mais on prétend seulement qu'elle n'atteint dans ces êtres que leurs manifestations phénoménales, qui seules donnent prise à nos facultés. Les êtres sont donnés en même temps que les phénomènes, et leur existence affirmée par la raison a la même certitude que l'existence des phénomènes affirmée par les sens et la conscience; car l'autorité de nos facultés est égale, et qui admet la véracité des unes doit admettre la véracité des autres. Mais si les êtres nous sont donnés en même temps que les phénomènes, ils nous sont donnés uniquement par et à travers ces phénomènes, et il est impossible de les connaître hors de ce rapport. La raison prend les êtres comme ils lui sont présentés; or, ils lui sont inévitablement présentés sous des déterminations phénoménales et relatives. Elle conçoit en effet la substance, mais sous l'accident, le sujet, mais sous la qualité, la cause, mais sous l'effet; c'est-à-dire la matière sous l'étendue et la figure, l'esprit sous les sensations et les pensées, Dieu sous la collection d'effets qu'on appelle l'univers. Mais elle ne peut affirmer sur la substance, sur le sujet, sur la cause,

que ce qui en est représenté et donné par l'accident, la qualité, l'effet. L'ontologie qui après avoir éliminé les accidents, les qualités et les effets, prétend pouvoir contempler immédiatement leur substratum substantiel, tente évidemment l'impossible. Elle veut mettre d'un côté le sujet, de l'autre le prédicat, et puis considérer le premier absolument et en lui-même, hors du rapport déterminé par le second. Mais cet illégitime divorce une fois consommé, le sujet entièrement privé de toute détermination disparaît; il n'est plus sujet, il n'est plus pensable, et pour le faire rentrer dans la connaissance et dans la pensée il faut nécessairement lui rendre ce qu'on lui a ôté, c'est-à-dire ses prédicats, et avec les prédicats la relation qu'on voulait exclure.

Si donc on ne suit pas la raison dans *le monde des existences*, c'est que la raison n'y va pas, et les rationalistes qui cherchent, mais en vain, de s'y établir et d'y faire des découvertes, vont plus loin qu'elle et se perdent.

On croit à la *réalité des phénomènes* parce qu'ils sont donnés et donnés comme tels; de même on croit à la réalité des êtres parce qu'ils sont donnés aussi, mais tels qu'ils sont donnés, c'est-à-dire comme sujet, substance ou théâtre de phénomènes.

On croit et on doit croire tout ce qu'affirme la raison, tout ce qu'affirment nos facultés sensibles et intellectuelles; car leur autorité est aussi indivisible que leur action; seulement il ne faut croire que ce qu'elles affirment. Si on ne veut pas faire au scepticisme sa part, sous prétexte qu'il est trop exigeant, il faut au moins la faire au dogmatisme; ce qui revient à peu près au même. La philosophie est à ce prix.

Je me hâte de terminer ici une digression beaucoup trop longue pour cette préface, et beaucoup trop courte eu égard à l'importance du sujet.

Passons au *second* des articles de M. Hamilton.

Les développements dans lesquels je viens d'entrer à l'occasion de ce premier article, me dispensent heureusement de m'arrêter beaucoup sur celui-ci, car il n'est en quelque sorte que la suite et le complément de l'autre. Quoique écrit dans un but polémique, il est en substance essentiellement dogmatique. Il offre une solution directe de la question de la certitude et de la légitimité de la connaissance, et c'est par là que se trouve mieux éclaircie et démontrée la doctrine qui avait servi de base à la critique du rationalisme allemand et du rationalisme français. M. Hamilton, tout en combattant Brown



dans ce *fragment*, y développe la théorie du fait de conscience dans la *perception;* fait qui, donnant immédiatement et primitivement dans l'unité de la connaissance une dualité d'existences, celle du sujet et celle de l'objet, est le point de départ nécessaire et certain de toute philosophie, et qui, ne pouvant être ni nié, ni arbitrairement divisé, contient implicitement la réfutation de l'idéalisme, du matérialisme et du scepticisme.

De tous les morceaux traduits dans ce volume, celui-ci est historiquement et philosophiquement le plus important. Il donne, en effet, à la philosophie écossaise ce qui lui manquait, un principe, et à la métaphysique en général une base plus ferme et, dans tous les cas, possible.

Le *troisième* article exige que nous nous y arrêtions un peu plus longtemps. Il y est question de la logique, et quoique écrit, comme le précédent, à l'occasion de quelques ouvrages récents sur cette science et directement consacré à l'examen de ces ouvrages, il offre sur le sujet en général les vues les plus exactes et les plus profondes. Mais nous laisserons ici de côté la logique elle-même pour jeter un coup d'œil sur les destinées de cette branche de la philosophie en France.

Les diverses parties de la philosophie ne sont jamais menées de front. Elles ne se développent pas parallèlement, mais successivement; pendant que l'une domine et absorbe tous les efforts de la spéculation, les autres végètent dans un état plus ou moins complet de décadence, et même semblent quelquefois avoir tout à fait disparu. Tel a été surtout le cas de la logique depuis près d'un siècle, particulièrement en Angleterre et en France. Dans ce dernier pays surtout l'abandon a été tel que le nom même a été presque oublié. Dans la plupart des *traités*, *cours*, *manuels* de philosophie publiés de notre temps, la logique n'occupe que quelques pages, et n'y semble admise qu'à regret, comme un hôte importun et inutile, toléré par un reste d'habitude. Cette décadence date de loin; elle n'est que le dernier retentissement de la réforme cartésienne et baconienne, qui détruisit la scholastique: or, la scholastique s'identifiait presque avec la logique.

Je n'insisterai pas sur les preuves du fait, qui n'est que trop évident. Il serait facile de montrer les phases successives de cette extinction graduelle de la logique à partir de Descartes jusqu'à Condillac, et de Condillac jusqu'à Destutt de Tracy. Mais je ne

veux pas refaire ce qui a été si bien fait par M. Barthélemy Saint-Hilaire ; je renvoie donc pour ces détails historiques à son excellent ouvrage [1].

Nous retrouvons par malheur dans l'enseignement la confirmation de ce fait. La logique a disparu des écoles, plus complètement encore que des livres. Retranchée depuis longtemps, si non en droit, du moins en fait, du haut enseignement philosophique des facultés, elle subsiste encore officiellement dans les colléges, mais elle y est réduite à des proportions trop restreintes, ainsi qu'on peut le voir par le programme des questions de philosophie pour le Baccalauréat-ès-Lettres. Il suit naturellement de là que les élèves n'apprenant que ce qui est immédiatement et rigoureusement demandé, et les maîtres n'étudiant guères ce qu'ils ne sont pas chargés d'enseigner, la logique n'étant ni exigée des uns ni prescrite aux autres, est la moins favorisée de toutes les branches de l'enseignement philosophique. La dernière réforme philosophique, malgré son impartialité et son goût pour les restaurations, n'a pas été jusqu'ici beaucoup plus favorable à cette

[1] *De la logique d'Aristote.* Vid. sect. III, chap. XII, tom. II, p. 269 et suiv.

étude que celle même de Condillac, non par dédain mais par oubli [1].

Je ne veux pas rechercher ici la cause de cet abandon d'une science qui, pendant tant de siècles, avait tenu le premier rang parmi les autres études philosophiques ; j'en indiquerai seulement les conséquences.

Ces conséquences sont assez fâcheuses à notre avis, pour qu'il convienne de les signaler à l'attention publique. Elles nous paraissent d'autant plus graves que leurs effets sont permanents et universels. La logique, quelque idée qu'on se fasse théoriquement de sa nature propre, comme science, et de l'étendue de son domaine, a toujours invariablement, sous l'empire des systèmes de philosophie les plus opposés, compris au nombre de ses objets : 1° l'analyse de la connaissance étudiée en elle-même, dans ses éléments généraux et primitifs, abstraitement considérés, c'est-à-dire, pour me ser-

[1] Ceci, nous l'espérons, ne sera plus aussi exact dans quelques années. Déjà quelques symptômes heureux se manifestent dans l'enseignement et la littérature. On a en effet introduit depuis peu, dans le programme des examens pour l'agrégation, des questions de logique qui n'y étaient pas auparavant, et il a paru dans ces derniers temps quelques livres qui, indépendamment du talent des auteurs, sont dignes de remarque par le sujet, tels que la traduction française de *l'Organon* de M. B. Saint-Hilaire, la *Logique* de M. Damiron, etc.



vir de l'expression moderne, l'étude des *lois formelles* de la pensée; 2° l'analyse du langage, en tant qu'immédiatement lié à l'expression de la pensée, c'est-à-dire encore la recherche des lois universelles et nécessaires des langues, ce qu'on a appelé aussi la grammaire générale ou philosophique; 3° la théorie du *raisonnement*, considéré, intrinsèquement dans son mécanisme essentiel, et tel qu'il se retrouve invariablement dans toutes ses applications possibles; 4° comme corollaire, sinon nécessaire, du moins naturel et tout à fait convenable, des déterminations précédentes, l'étude des règles générales de *l'invention*, de la *transmission* et de la *démonstration* de la vérité, dans quelque ordre de science que ce soit; ce qui répond à ce qu'on entend par le nom de *méthode*. Voilà ce qui n'a jamais cessé d'appartenir à la logique, sous le régime d'Aristote comme sous celui de Descartes, sous le régime de Bacon comme sous celui de Kant; voilà ce qui ne peut cesser de lui appartenir.

Maintenant, si tels sont les objets principaux de la science logique, il est évident que sa longue disparition de l'enseignement est une véritable lacune, une sorte d'hérésie philosophique. L'utilité supérieure de la philosophie et son excellence entre toutes les

autres branches du savoir, réside surtout en ce qu'elle est considérée comme l'instrument, le lien et le couronnement de toutes les sciences qu'elle domine en les éclairant ; or, cette souveraineté de la philosophie que toutes les sciences reconnaissent (car toutes, à mesure qu'elles s'élèvent, se décorent de son nom), elle la doit en partie à la logique, car c'est surtout par là qu'elle touche à tout. En effet, par ses études propres et spéciales, telles que la métaphysique, la psychologie, la morale, etc., la philosophie est une science à part, ou plutôt une collection de sciences, jusqu'à un certain point indépendantes entre elles, et surtout indépendantes des autres ; ce n'est que par la logique qu'elle se joint à toutes, et qu'elle relie même ses propres branches. Ce que la raison indique ici *à priori*, l'histoire le donne comme un fait. Quels sont les monuments de philosophie qui ont le plus influé sur l'esprit humain ? ce sont des traités de logique ; c'est l'*Organon* d'Aristote, c'est l'*Organum* de Bacon, c'est le *Discours sur la méthode* de Descartes. Voilà les phares successivement allumés sur la route de la science à travers les âges par la philosophie, et qui, loin de s'éclipser mutuellement, n'ont fait que grossir le faisceau de lumière.

Si tel est le rôle et la fonction de la logique, les effets de l'abandon où nous la voyons ne sauraient, je le répète, qu'être très-pernicieux. L'éducation logique de l'esprit est une des conditions fondamentales non seulement du progrès des connaissances, mais particulièrement de leur diffusion et transmission, et plus particulièrement encore de leur coordination et organisation véritablement scientifiques. Or, ce qui manque surtout au travail scientifique de notre époque, c'est la conscience de ce qu'il veut, de ce qu'il peut, et de ce qu'il fait. Les sciences marchent isolément et comme au hasard, sans se comprendre mutuellement et même sans le chercher. Elles manquent de principes communs, d'une langue commune; ce qui fait qu'elles tendent à se subdiviser et spécialiser à l'infini, et à placer incessamment de nouveaux murs de séparation entre les habitants d'une même patrie. Leur objet étant différent, elles se figurent que leur forme et leur méthode doivent l'être également; chacune se croit le produit d'une logique particulière tout à son usage, et qui n'a rien de commun avec celle de sa voisine. Il suffit, pour s'assurer de cette anarchie et de cette *confusion des langues*, de parcourir les livres des physiciens, des chimistes,

des naturalistes, des mathématiciens, des médecins, etc.[1], sauf quelques exceptions très-rares, on ne trouve dans aucun la vue nette d'un but, d'une méthode; si parfois ces savants essayent de se rendre compte à eux-mêmes du principe et de la signification de leurs recherches, on s'aperçoit que leur esprit chancelle, et que la langue leur manque en même temps que l'idée. La composition des livres trahit la même insuffisance logique, la même inexpérience dans l'art de définir, de diviser, de classer, de subordonner les idées. Toujours, enfin, on aperçoit l'hésitation d'une intelligence qui, ignorant ses propres procédés, ne peut se saisir elle-même dans son œuvre, et s'y faire sa part. De là, dans les productions scientifiques, d'ailleurs d'un mérite éminent, des vices de forme, des contradictions, des

[1] Je dois, à propos des médecins et de la médecine, réparer ici une omission qui m'est échappée (p. VI, VIII, XIII). Ce reproche de tendances sensualistes et matérialistes s'adresse en général à l'école de Paris, où les exceptions d'ailleurs ne sont pas du tout rares; mais il faut excepter plus spécialement l'école de Montpellier, qui a toujours professé des principes opposés, et qui s'y est même tellement attachée, que la métaphysique lui a fait souvent oublier la médecine. Il suffit de rappeler les travaux des hommes qui depuis un siècle se sont passés de main en main, comme un héritage, l'esprit de cette école : Sauvages, Lacaze, Bordeu, Roussel, Grimaud, Fouquet, Barthez, Dumas, Bérard, et leur dernier successeur vivant, l'illustre professeur Lordat.

impropriétés de langage qui étonnent et qui choquent. Je n'hésite pas à attribuer, en grande partie au moins, ces défauts au manque d'instruction philosophique première, et particulièrement à l'insuffisance des études logiques.

Quoi qu'on en ait dit et qu'on en puisse dire encore, la Dialectique enseignée dans les écoles n'avait qu'un tort, c'était d'être considérée comme un but, au lieu d'un moyen; mais ce tort n'était pas le sien, c'était celui des hommes et du temps. Mais, en elle-même, c'était une excellente discipline pour les esprits. Elle donnait le goût et le besoin de l'analyse, de la clarté, de la précision, de l'ordre, de la rigueur; elle perfectionnait l'instrument en l'essayant sur les matières les plus abstraites, et forçait la pensée à se replier sur elle-même et à se connaître. C'est des mains de cette première nourrice que sortirent les illustres fondateurs de la science aux XVIIe et XVIIIe siècles. Les philosophes d'alors étaient des savants (c'est-à-dire des physiciens, des géomètres, etc.), mais les savants étaient aussi philosophes. C'est ce qui se voit dans leurs œuvres, qui brillent précisément par les qualités qui manquent à celles d'aujourd'hui. On y trouve, en général, une sûreté de vues, une unité de direction, une rigueur

logique, une élévation d'idées, une supériorité de raison et une distinction de formes qu'on chercherait en vain dans les nôtres. Ce n'est pas que nos savants sachent moins, car au contraire ils sont, en général, bien plus avancés, mais ils ne savent pas si bien; ce n'est pas que les esprits d'alors fussent d'un ordre supérieur, mais ils étaient mieux élevés.

Ce que je dis des livres dogmatiques est beaucoup plus marqué dans les discussions polémiques, soit écrites, soit orales. Séparés déjà par la matière de leur science, mais bien plus encore par l'absence de principes communs, manquant de la souplesse et de la précision que donnent les exercices littéraires et dialectiques, nos savants ont la plus grande peine à s'entendre; et ce qui les empêche de s'accorder, les empêche également de se combattre intelligiblement et avec connaissance de cause. Aussi rien d'embarrassé, de vague et d'obscur, comme la plupart des discussions qui s'élèvent dans nos sociétés savantes et nos journaux scientifiques. L'art de poser les questions, l'art d'interroger et de répondre, l'art de discuter (*ars disserendi*), l'art de parler, enfin, qui n'est que l'art de penser, y manquent. Ce n'est ni le talent, ni l'intelligence, ni même la justesse d'esprit qui font défaut, c'est la

science du raisonnement, de la discussion, de la dialectique pratique. De là tant de controverses sans but, sans lumière et sans résultat, qu'une meilleure forme aurait pu rendre intéressantes, utiles. On peut remarquer même que c'est dans les corps dont les travaux sont le plus étrangers à l'éducation littéraire que ces défauts sont le plus apparents; tandis que, toutes choses égales d'ailleurs, les sociétés et académies qui s'occupent spécialement d'érudition, de littérature, de sciences philosophiques, se distinguent par des formes de discussion plus exactes et plus lucides. Familiarisés de bonne heure avec les finesses et les nuances de la pensée, accoutumés à porter l'œil de la réflexion et de l'analyse sur les opérations les plus secrètes de l'intelligence, les savants de cet ordre savent mieux aussi démêler et leurs propres idées et celles des autres; ils entendent mieux et se font mieux entendre.

Ceci, au reste, n'est pas un phénomène isolé et circonscrit dans la sphère des sciences. Il se reproduit dans nos assemblées politiques et dans la polémique des journaux. Là aussi les hommes appelés à exposer, à discuter, à résoudre les questions du plus haut intérêt, telles que celles de l'économie publique, du droit, etc... se trouvent trop souvent

au-dessous de leur tâche. C'est dans cette vaste arène pourtant que s'élaborent les opinions dont l'ensemble forme ce qu'on appelle la raison publique ; c'est là que les passions, les intérêts et surtout l'ignorance, fabriquent les sophismes que les partis exploitent à leur profit. C'est là que se formulent des conclusions qui sont des lois pour tout un peuple. Nulle part donc la recherche et la rigoureuse démonstration de la vérité ne sont plus indispensables ; nulle part la raison n'a besoin de plus de science et d'art pour remplir sa tâche. La connaissance des faits et de la matière ne suffit pas, il faut dans ces grands conflits intellectuels, où tant d'idées se mêlent et se heurtent, des esprits rompus aux exercices de la pensée. Ceux-là seuls savent bien ce qu'on dit, ce qu'ils disent et ce qu'on fait. De longtemps, je pense, on ne reverra en France une assemblée comparable à la *Constituante.* Tous les hommes qui la composaient sortaient pourtant des écoles où ils n'avaient appris que ce dont on ne veut plus aujourd'hui, le latin et la logique d'Aristote.

Il n'est question ici de la logique que sous le rapport de son influence pratique et générale, comme discipline par excellence de l'esprit. Comme

science particulière et indépendante, son importance n'est pas moindre, mais il est tout à fait inutile d'insister sur ce point de vue[1].

Il faut donc conclure que la logique, par toutes les raisons précédemment exposées, et qui ne sont certes pas les seules, est, de toutes les parties des études philosophiques, celle dont l'influence ultérieure sur le perfectionnement de l'intelligence est la plus marquée et la plus générale, et qu'à ce titre elle est, de toutes les sciences, la plus immédiatement et la plus universellement *utile.* Je me sers de ce mot à dessein, parce qu'il a beaucoup de valeur aujourd'hui. L'état de décadence où cette étude est réduite depuis près d'un demi-siècle est donc un contresens, une faute, une erreur; il importe d'y remédier. Je ne demanderai pas qu'on ressuscite la scholastique, parce qu'on ne ressuscite rien; mais je souhaiterais voir introduire dans nos écoles un enseignement de la logique spécial, complet, régulier, approprié aux besoins et au goût du temps.

Je remarquerai en finissant que cet abandon de

[1] L'auteur de cette préface se propose de traiter spécialement de la logique dans un ouvrage commencé depuis longtemps, et qui aurait pour titre ÉLÉMENTS DE LOGIQUE pure et appliquée, *accompagnés d'une histoire et d'une bibliographie de cette science* (*Note de l'éditeur.*)



la logique en France est une sorte d'ingratitude. Dans tout le moyen-âge (et le moyen-âge n'a fini sous ce rapport qu'avec Locke), pendant une longue suite de siècles, l'Université de Paris a été comme la capitale de l'Europe philosophique, et la philosophie d'alors était presque tout entière personnifiée dans la dialectique. C'est à la logique que l'Université de Paris dut son illustration et son éclat sans rival. Mais la scholastique et la logique ont de plus grands droits encore à notre reconnaissance. C'est en effet à la scholastique, comme l'ont si justement remarqué M. Hamilton (p. 6, *note*), et M. B. Saint-Hilaire, que la plupart des langues modernes, et en particulier le français, doivent leur forme analytique, leur précision et leur clarté philosophiques. La langue française est la fille directe de ce latin barbare des écoles du moyen-âge, et, pour transformer aujourd'hui ce mauvais latin en bon français, il suffit de mettre un mot sous un autre. On n'obtient pas sans doute ainsi des chefs-d'œuvre d'élégance et de goût, mais une phrase ferme, précise, correcte et savante. Et ce n'est pas seulement sur le latin écrit par des Français que cette épreuve réussit, on peut la faire également et avec le même résultat sur le latin scholastique des Allemands, des

Anglais, des Hollandais, des Espagnols, etc.[1] Le français est, ainsi que les autres langues de la même famille, mais à un plus haut degré, la langue logique par excellence, la langue des idées et de la raison. C'est celle où la forme de l'expression suit et serre de plus près la forme essentielle de la pensée; et cette langue est sortie toute élaborée de la scholastique. On n'a eu qu'à traduire.

Les réflexions qui précèdent me conduisent naturellement à quelques autres, tout à fait analogues, à l'occasion du *quatrième* fragment de M. Hamilton sur l'*Etude des mathématiques*. L'abus qu'il y signale et combat avec tant de force, de justesse et d'autorité, quoique circonscrit en apparence dans une université anglaise, l'université de Cambridge, est un abus plus général; il ne menace pas seulement l'Angleterre et la France, mais encore toutes les nations civilisées de l'Europe. Cet abus est le suivant : la substitution avouée de l'étude des sciences dites exactes, à celle des sciences littéraires et phi-

[1] On peut faire un essai curieux de ce genre sur le latin semi-macaronique des *epistolæ obscurorum virorum*. Si on ne savait que les auteurs de ces lettres, écrivant au xv[e] siècle, étaient tous Allemands (du moins deux d'entre eux), on croirait que ce latin n'est que du français, et encore du français assez moderne, traduit mot à mot.

losophiques, et ultérieurement comme conséquence plus éloignée, la substitution d'une éducation *spéciale* et *professionnelle* à l'éducation *générale* et *libérale* actuellement en vigueur.

La question ainsi généralisée, et il n'est que trop certain qu'elle se présente sous cette forme, mérite certes l'attention des législateurs et des chefs des états. En France, cette disposition est manifeste; plusieurs hommes dont la voix fait autorité se sont prononcés dans ce sens, et l'opinion publique même paraît pencher de ce côté. L'éclat des sciences physiques et naturelles, le développement croissant de la vie industrielle, et un reste de rancune et de répulsion pour les institutions du passé favorisent cette tendance. Déjà, cédant à cet entraînement qui, comme beaucoup d'autres mauvaises choses, a des couleurs spécieuses, l'Université a permis, dans les écoles, l'introduction de ces éléments nouveaux, qui déjà peu satisfaits de la concession exigent davantage. Partout s'élèvent des institutions privées qui fondent leur espoir de succès sur cette unique base. Partout, à la tribune, dans les journaux, dans les sociétés savantes même, l'ancienne méthode d'éducation est en butte à des hostilités plus ou moins ouvertes; partout on propose, au nom de

l'*utilité*, des modifications plus ou moins radicales au système régnant.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter une question de cette importance, mais je ne laisserai pas échapper l'occasiou de dire en passant que, de toutes les innovations dont le siècle actuel poursuit la réalisation dans l'ordre moral comme dans l'ordre politique, aucune ne nous paraît plus dangereuse. Un pareil bouleversement dans l'éducation serait plus redoutable qu'une révolution dans l'état. Il retentirait au loin dans l'avenir, et irait porter ses coups les plus mortels sur des générations qui sont encore à naître.

L'éducation professionnelle et de plus en plus spécialisée, l'éducation qui aurait pour objet de faire de l'individu un instrument pour un travail quelconque, un moyen pour une fin particulière et déterminée, serait un premier pas dans la route vers le barbarie. Généralisée sur une grande échelle, elle transformerait une nation en un atelier, une fabrique, un comptoir; elle ne créerait que des machines et non des hommes.

Galien dit quelque part [1] que si l'homme en nais-

[1] *De usu part.*, lib. I, cap. IV.

sant ne sait rien, c'est qu'il est fait pour tout apprendre, et que s'il savait quelque chose en naissant, il ne saurait jamais que cela. Cette vue est très-profonde et a de grandes conséquences. Les animaux en sont la preuve. Les plus industrieux sont les plus irraisonnables; témoin toute la classe des insectes. Les plus intelligents et les plus perfectibles, tels que le singe, le chien, l'éléphant, n'ont aucune industrie particulière. C'est là qu'est la différence de l'homme et de la bête. Dans l'espèce humaine on peut suivre cette loi dans les différences des individus. Les facultés rationnelles sont en raison inverse du développement des instincts et des talents particuliers et spéciaux. C'est ce qui se voit surtout dans les arts et métiers. L'ouvrier qui passe sa vie entière à exécuter toujours la même opération, par exemple à faire le trou d'une aiguille, opère avec une sûreté, une précision parfaites, mais il ne sait que cela. C'est un automate qui, comme l'animal, n'a qu'une fin. Son travail est comparable à celui de l'abeille; il est d'autant plus parfait et infaillible qu'il est plus aveugle et plus automatique. La division du travail si préconisée dans nos temps a servi sans doute au perfectionnement des produits et surtout à leur prompte exécution, mais elle tend à

dégrader l'espèce. Elle transforme des masses d'hommes en machines, quand elle ne peut pas substituer les machines aux hommes. L'éducation professionnelle aurait un résultat de même nature, si non de la même intensité. Le système de Gall, qui à force d'être une mode a fini par laisser quelques traces dans l'opinion, a favorisé cette tendance; et c'est là une de ses plus funestes conséquences pratiques.

Gardons-nous donc de cet entraînement. L'éducation, la véritable éducation est celle qui, comme le dit excellemment M. Hamilton, a pour but le développement et le perfectionnement absolus de l'individu, comme homme, et non sa capacité relative pour telle ou telle fin déterminée. Sans doute l'éducation professionnelle est indispensable, mais elle n'a jamais manqué à personne. C'est une affaire de choix; mais pour choisir, il faut déjà être préparé par l'éducation publique, qui doit rester ce qu'elle est, générale et libérale, dans le sens le plus étendu possible. Aujourd'hui, comme par le passé, les bases de cette éducation et de cette instruction, car ces deux choses n'en font qu'une dans un bon système, doivent être la religion, la morale, les langues (c'est-à-dire les lettres), la philosophie, et dans une juste proportion les mathématiques.

Ces études conduisent à tout, n'empêchent rien, n'engagent rien. Elles ne font ni des savants, ni des industriels, ni des commerçants, ni des fabricants, mais de bons esprits et d'honnêtes gens; elles ne créent pas des capacités spéciales, des instruments de science ou de travail, mais des hommes; et avec ceux-ci on a toujours les autres, tandis que l'inverse n'a pas lieu. N'oublions pas que ce qui fait l'honneur, la force, la puissance des nations, c'est l'esprit, c'est le moral; c'est par là qu'elles se distinguent sur la scène du monde, et qu'elles se partagent tour à tour la direction de l'humanité. Ne nous pressons pas trop de devenir Américains. *Di omen avertant!*

Sur la question particulière de l'utilité relative des mathématiques, comme moyen de culture intellectuelle, on ne peut que partager l'avis de M. Hamilton. Le préjugé qu'il combat est assez populaire parmi nous, car en France, sur ces sortes de questions ainsi que sur beaucoup d'autres, on prend plus volontiers l'avis de l'Académie des sciences que celui de la Sorbonne. Mais les raisons que M. Hamilton oppose aux mathématiciens de Cambridge étant tout à fait valables contre les mathématiciens de Paris, nous n'y ajouterons ni n'y changerons rien.

Et quant à la valeur des mathématiques ou de toute autre des sciences dites exactes, comparées aux études philosophiques en général sous le rapport de leur importance absolue, nous laisserons parler un homme qui a su mieux qu'aucun mortel après lui ce que valaient les uns et les autres : *Cæteræ omnes scientiæ magis philosophiâ* NECESSARIÆ *sunt*, *sed nulla* MELIOR. (ARISTOTE. *Métaph.* lib. I, cap. II.)

ERRATA.

Page II, ligne 8, au lieu de *offrent*, lisez : *offre*.
— LVIII, ligne 12, au lieu de *ces*, lisez : *ses*.
— LIX, ligne 10, au lieu de *comme individu*, lisez : *comme un individu*.
— 23, ligne 26, au lieu de *vernunyt*, lisez : *vernunft*.
— 16, ligne 13, au lieu de *continué à*, lisez : *continué de*.
— 76, ligne 12, après le mot *des idées*, ôtez le ;.
— 196, ligne 26, au lieu de *ses lois*, lisez : *ces lois*.
— 291, ligne 27, au lieu de χρήσται, lisez : χρῆσαι.
— 303, ligne 28, au lieu de l'*examen plas*, lisez : l'*examen le plus*.
— 315, ligne 17, au lieu de *se composent*, lisez : *se comportent*.
— 335, ligne 19, *il ajoute*, ôtez : *il*.

Nota. Toutes les notes du traducteur sont suivies des initiales L. P.

FRAGMENTS

DE

PHILOSOPHIE ECOSSAISE.

PHILOSOPHIE DE L'ABSOLU[1].

COUSIN - SCHELLING.

L'ouverture du cours de M. Cousin a fait à Paris une sensation extraordinaire. Condamné au silence pendant le règne de l'influence jésuitique, M. Cousin est de nouveau monté dans la chaire de philosophie, après huit ans d'une honorable retraite et l'éclat avec lequel il a recommencé sa carrière académique a complètement justifié les espérances que sa récente réputation comme écrivain et le souvenir de ses anciennes leçons avaient fait concevoir. Deux mille auditeurs ravis d'admiration écoutaient l'éloquente exposition de doctrines inintelligibles au plus grand nombre; et ces discussions philosophiques ont excité, à Paris et dans toute la France, un intérêt sans exemple depuis le temps d'Abailard. Les journaux quotidiens ont jugé nécessaire de satisfaire l'impatiente curiosité du

[1] Cet article a été publié dans la *Revue d'Édimbourg*, en octobre 1829, à l'occasion de l'ouvrage suivant. *Cours de philosophie*, par M. Victor Cousin, *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, in-8°. Paris, 1828. (L. P.)

public par de précoces analyses, et les leçons elles-mêmes, sténographiées et corrigées ensuite par le professeur, ont chaque semaine propagé l'influence de son enseignement jusqu'aux provinces les plus reculées du royaume.

L'importance de la doctrine du professeur justifie l'attention dont elle a été l'objet. Cette doctrine ne prétend à rien moins qu'à être le complément et la conciliation de tous les systèmes philosophiques, et son auteur revendique la gloire d'avoir posé la clef de voûte de l'édifice de la science, par la découverte d'éléments, jusqu'ici non observés, dans le phénomène de la conscience.

Avant d'examiner si les prétentions de M. Cousin à l'originalité, et celles de sa doctrine à la vérité, sont fondées, il est nécessaire de dire quelques mots sur l'état de la philosophie en France.

Après que la philosophie de Descartes et de Mallebranche fut tombée dans l'oubli, et depuis l'époque où Condillac, exagérant les principes trop absolus de Locke, réduisit toute la connaissance à la sensation, le sensualisme, en tant que système philosophique, devint, en France, une opinion non seulement dominante, mais encore exclusive. On pensa que toute réalité et toute vérité se bornaient à l'expérience, et que l'expérience elle-même ne dépassait pas la sphère des sens; quant aux facultés supérieures de la réflexion et de la raison on croyait en rendre parfaitement compte en les considérant

comme de simples perceptions, élaborées, épurées, *sublimées* et transformées. On tenta d'expliquer les mystères de l'intelligence par les rapports mécaniques des sens avec leurs objets; et la philosophie de l'esprit fut bientôt regardée comme corrélative à la philosophie de l'organisation. La nature morale de l'homme fut enfin identifiée avec sa nature physique; l'esprit fut un reflet de la matière, la pensée une sécrétion du cerveau.

Une philosophie si triste dans ses conséquences et fondée sur des principes si exagérés et si exclusifs, ne pouvait pas être de longue durée : une réaction était inévitable. Cette réaction, qui commença il y a environ vingt ans, a fait des progrès continus, et aujourd'hui il est peut-être même à craindre qu'elle ne devienne trop forte. De même que le poison avait été apporté de l'étranger, c'est aussi de l'étranger qu'est arrivé l'antidote. La doctrine de Condillac était une corruption de celle de Locke, et en revenant à une meilleure philosophie les Français obéissent également à une impulsion du dehors. Cette impulsion peut être rapportée à deux sources différentes : la philosophie écossaise et la philosophie allemande.

Il s'était élevé en Écosse une philosophie qui, bien que d'accord avec Condillac pour fonder la science sur l'expérience seule, ne bornait pas, comme lui, l'expérience aux rapports des sens avec leurs objets. N'accordant à l'homme rien de

plus qu'une connaissance relative de l'existence, et réduisant la science de l'esprit à l'observation du fait de conscience, elle découvrit dans ce fait un plus grand nombre d'éléments importants que n'en avait reconnus l'école de Condillac. Cette philosophie signala dans la pensée des phénomènes qui ne peuvent se résoudre en une modification de la sensibilité. Elle prouva que l'intelligence suppose des principes qui, étant les conditions de son activité, ne peuvent être des résultats de son exercice; et que l'entendement est pourvu de certaines notions qui, en tant que primitives, nécessaires et universelles, ne sauraient être expliquées comme de simples généralisations du particulier et du contingent, seuls objets qu'atteigne l'expérience externe. Les phénomènes de l'esprit étaient ainsi distingués des phénomènes de la matière; et s'il ne fut pas démontré que le matérialisme est impossible, il fut démontré au moins qu'il ne peut pas être prouvé.

Cette philosophie, et surtout l'esprit de cette philosophie, étaient de nature à exercer une influence salutaire en France. Pendant quelques temps la vérité se propagea en silence; et Reid et Stewart avaient déjà modifié la philosophie française avant que les Français les reconnussent pour leurs maîtres. On peut trouver dans les ouvrages de Laromiguière et de Degérando quelques traces de l'influence de la philosophie écossaise; mais c'est à Royer-Collard, et plus récemment à Jouffroy, que nos compatriotes

sont redevables de la haute estime dont leurs doctrines et leur mérite jouissent en France. M. Royer-Collard, dont l'influence, en toutes choses, a toujours été employée au profit de son pays, et qui d'abord professeur éminent, n'est pas moins célèbre aujourd'hui comme homme d'état, exposa dans ses cours, avec un rare talent, les principes de l'école écossaise, se contentant modestement de la suivre, quoique personne ne fût plus capable de la dépasser. M. Jouffroy, par sa récente traduction des œuvres du docteur Reid et par l'excellente préface de sa traduction des *Esquisses de philosophie morale* de M. Dugald-Stewart, a puissamment contribué aussi à introduire en France une philosophie également éloignée du sensualisme exclusif de Condillac et du rationalisme exclusif de la nouvelle école allemande.

L'Allemagne peut être regardée comme l'antipode intellectuel de la France. Le génie original et étendu de Leibnitz, qui est lui-même l'idéal de l'esprit teutonique, avait puissamment agi sur ses compatriotes; et depuis ce grand homme, le rationalisme a toujours été la philosophie de prédilection des Allemands. D'après cette doctrine c'est dans la raison seule que se trouvent la vérité et la réalité. L'expérience n'est pour l'intelligence qu'une occasion de développer les notions universelles et nécessaires qu'elle contient; notions qui sont à la fois la base de tout raisonnement et la garantie de notre connaissance de l'existence. Kant, à la vérité, dé-

clara que le rationalisme n'était qu'un échafaudage d'illusions, que la science de l'existence dépassait nos facultés, et que la raison pure, comme purement subjective [1], n'avait la conscience de rien autre que

[1] Dans la philosophie de l'esprit, on entend par *subjectif* ce qui appartient au sujet pensant, à l'*ego*, et par *objectif* ce qui appartient à l'objet de la pensée, au *non ego*. Il convient peut-être de dire ici quelques mots pour justifier l'emploi de ces expressions. Chez les Grecs, le mot ὑποκείμενον exprimait indifféremment *l'objet de la connaissance* (*materia circa quam*) ou *le sujet de l'existence* (*materia in qua*). La distinction précise du *sujet* et *de l'objet* fut établie pour la première fois par les scholastiques, auxquels les langues vulgaires doivent en grande partie leur exactitude et leur rigueur analytique. Ces termes corrélatifs correspondent à la première et la plus importante distinction de la philosophie; ils expriment l'antithèse originaire du moi et du non-moi dans la conscience; distinction qui, en fait, comprend toute la science de l'esprit, car la psychologie n'est pas autre chose que la détermination du subjectif et de l'objectif en eux-mêmes et dans leurs relations mutuelles. Ces termes, qui expriment l'analyse philosophique la plus haute et la plus étendue, passèrent, avec leurs formes substantive et adjective, du sein des écoles dans la langue scientifique de Télésio, Campanella, Berigard, Gassendi, Descartes, Spinosa, Leibnitz, Wolf, etc. Privée de ces deux mots, la philosophie critique, et même toute la philosophie allemande, ne serait qu'une page blanche. Parmi nous, bien que ces termes aient été communément employés dans la langue scientifique, même depuis Locke, leur forme adjective semble enfin avoir disparu de la langue anglaise. L'ambiguité qui s'est glissée peu à peu dans la signification des substantifs a pu contribuer aussi à les faire tomber en désuétude. Le mot *objet*, outre sa signification propre, a été abusivement employé comme synonyme de *motif*, *fin*, *cause finale*, (acception non admise par Johnson). Cette innovation fut probablement empruntée à la langue française où ce mot a été pareillement corrompu depuis le commencement du dernier siècle. (Dictionnaire de Trévoux, voc. *objet*.) *Subject*, en anglais, comme *sujet*, en français, est devenu synonyme d'*objet*, entendu dans son sens propre, et a repris ainsi l'ambiguité originaire du terme grec correspondant. Il est probable que l'application logique du mot, (*sujet de prédication*) occasionna ou facilita cette confusion. Au reste, l'emploi de ces termes a besoin d'être expliqué plutôt que justifié. La distinction qu'ils consacrent est d'une importance capitale et susceptible d'une infinité d'applications non seulement dans la philosophie proprement dite, mais encore dans

d'elle-même, et ne pouvait démontrer la réalité de quoi que ce soit en dehors du phénomène de ses propres modifications. Mais à peine la philosophie critique eut-elle établi ce principe important, grâce auquel le champ de la spéculation se trouvait circonscrit dans des limites très étroites, que, du sein de sa propre école, s'élevèrent des philosophes qui, dédaignant ces limites et les modestes résultats d'une philosophie d'observation, rétablirent, comme opinion dominante, un rationalisme plus hardi et plus aventureux qu'aucun de ceux qui ont valu à leurs compatriotes la réputation de philosophes visionnaires :

Gens ratione ferox, et mentem pasta chimæris.

Fondée par Fichte, mais perfectionnée par Schelling, cette doctrine regarde l'expérience comme indigne du nom de science, parce que, n'atteignant que le phénoménal, le transitoire, le dépendant, elle ne saisit que ce qui, n'ayant aucune réalité en soi, ne peut par conséquent fournir une base légitime de certitude et de connaissance. La philosophie doit donc, ou être abandonnée, ou être capable de saisir l'unité, l'absolu, l'inconditionnel, immédiatement et en eux-mêmes ; et c'est ce que ces philosophes prétendent faire par une espèce particulière de

la grammaire, la rhétorique, la critique, la morale, la politique, la jurisprudence, la théologie. Nous n'avons pas de mots complètement équivalents pour l'exprimer ; et si ceux-ci ne jouissent pas encore tout à fait du droit de cité dans la langue, on ne peut nier que leur caractère rigoureusement analogique ne leur donne le droit de demander la naturalisation.

vision intellectuelle. Dans cet acte de l'esprit, la raison, s'élançant non-seulement au-dessus du monde sensible, mais encore au-delà de la sphère de la conscience personnelle, se place hardiment au centre même de l'être absolu, avec lequel elle est, en fait, identifiée; et de là, promenant sa vue sur l'existence en elle-même et dans ses relations, elle nous dévoile la nature de la Divinité, et nous explique, depuis la première jusqu'à la dernière, la production de toutes les choses créées.

M. Cousin est, en France, l'apôtre du rationalisme, et nous confessons volontiers que cette doctrine ne pouvait trouver un défenseur plus éloquent et plus dévoué. Il a consacré lui-même sa vie et ses travaux à la philosophie, et rien qu'à la philosophie; et il ne s'est pas approché du sanctuaire avec des mains impures. L'éditeur de Proclus, de Descartes et de Mallebranche [1], le traducteur et commentateur de Platon, et le futur interprète de Kant, ne saurait être accusé de partialité dans le choix de ses études; d'un autre côté, ses deux ouvrages intitulés *Fragments philosophiques* témoignent amplement de son savoir, de sa capacité et de son talent. En somme, M. Cousin est un homme à part en France, et nous ne pouvons qu'admirer sincèrement son caractère et ses talents, quoique nous différions d'avis sur presque tous les principes de sa philoso-

[1] M. Cousin n'a pas édité Mallebranche. (L. P.)

phie. Le développement de son système trahit, dans tous ses points, l'influence de la philosophie allemande. Sa doctrine n'est pas pourtant un système de rationalisme exclusif; tout au contraire, le caractère particulier de sa théorie est de chercher à combiner la philosophie de l'expérience avec la philosophie de la raison pure. Voici une analyse succincte des principes fondamentaux de son système.

La raison ou l'intelligence contient trois éléments, trois principes régulateurs qui tout à la fois constituent sa nature et gouvernent ses manifestations; ces trois éléments se supposent réciproquement, et, en tant qu'inséparables, sont également essentiels et également primitifs. Ces idées furent reconnues par Aristote et par Kant dans leurs essais d'analyse de l'intelligence dans ses principes; mais quoique les catégories de ces deux philosophes comprennent tous les éléments de la raison, dans aucune des deux listes, ces éléments ne sont disposés dans leur ordre naturel, ni réduits à leur dernière simplicité.

Le *premier* de ces principes ou éléments, quoique essentiellement un, est diversement exprimé par les mots unité, identité, substance, cause absolue, infini, pensée pure, etc.; nous l'appellerons brièvement l'*inconditionnel*. Le *second* est représenté par les mots de pluralité, différence, phénomène, cause relative, fini, pensée déterminée, etc.; nous l'appellerons le *conditionnel*. Ces deux éléments sont

relatifs et corrélatifs. Le premier, quoique absolu, ne peut se concevoir comme existant absolument en lui-même; on le conçoit comme une cause absolue, cause qui ne peut pas ne pas passer en acte; en d'autres termes, le premier élément ne peut se manifester que dans le second. Ces deux idées sont donc unies ensemble comme cause et effet; l'une ne se réalise qu'au travers de l'autre, et c'est cette connexion qui constitue le *troisième* élément intégrant de l'intelligence.

La raison ou l'intelligence dans laquelle ces principes apparaissent, et qu'en fait ces principes constituent et déterminent, n'est pas individuelle, elle n'est pas nôtre, elle n'est pas même humaine; elle est absolue et divine. Ce qu'il y a de personnel en nous, c'est notre activité libre et volontaire; ce qui n'est ni libre ni volontaire est accidentel dans l'homme, et ne forme pas une partie intégrante de son individualité. L'intelligence a pour objet naturel la vérité; la vérité, en tant que nécessaire et universelle, n'est pas le produit de ma volonté; et la raison est impersonnelle aussi, puisqu'elle est, en tant que sujet de la vérité, universelle et nécessaire. Nous voyons donc par une lumière qui n'est pas nôtre, et la raison est une révélation de Dieu dans l'homme. Les idées dont nous avons conscience ne nous appartiennent pas à nous, mais à l'intelligence absolue. Elles constituent, en fait, son mode d'existence; car la conscience n'est possible que sous la

pluralité et la différence, et l'intelligence n'est possible que par la conscience.

La nature divine est essentiellement compréhensible; car les trois idées constituent la nature de la Divinité, et la nature des idées est d'être conçues. Dieu n'existe pour nous qu'autant qu'il est connu, et le degré de notre connaissance détermine toujours la mesure de notre foi. Le rapport de Dieu à l'univers est donc manifeste, et la création se laisse facilement comprendre. Créer n'est pas faire quelque chose de rien, car cela est contradictoire, mais tirer quelque chose de soi-même. Nous créons nous-mêmes chaque fois que nous exerçons notre causalité libre, et quelque chose est créé par nous quand quelque chose commence d'être par la vertu de la causalité libre que nous possédons. Créer est donc causer, non pas avec rien, mais avec l'essence de notre être, avec notre force, notre volonté, notre personalité. La création divine est de la même nature. Dieu peut créer, parce qu'il est une cause; et comme il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer. En créant l'univers, il ne le tire pas de rien; il le tire de lui-même. La création de l'univers est ainsi nécessaire; il est une manifestation de la Divinité, mais non pas absolument la Divinité elle-même; c'est Dieu en action, mais non épuisé dans l'acte.

L'univers créé, on trouve que les principes qui ont déterminé la création gouvernent également le monde moral et le monde matériel. Deux idées et

leur rapport expliquent l'intelligence de Dieu; deux lois dans leur contrepoids expliquent l'univers matériel. La loi d'expansion est le mouvement de l'unité à la variété; la loi d'attraction, le retour de la variété à l'unité.

Même analogie dans le monde spirituel. L'étude de la conscience est la psychologie. L'homme est le microcosme de l'existence; la conscience concentre dans son étroit foyer la science de l'univers et de Dieu; la psychologie est par conséquent le résumé de toute connaissance divine et humaine. De même que dans le monde extérieur l'action et la réaction de tous les phénomènes se peuvent réduire à deux grandes lois, ainsi dans le monde intérieur tous les faits de conscience peuvent être réduits à un fait fondamental comprenant de la même manière deux principes et leur rapport; ces principes sont l'un ou l'infini, le plusieurs ou le fini, et la liaison du fini et de l'infini.

Dans tout acte de conscience, nous distinguons un moi ou l'*ego*, et quelque chose qui n'est pas le moi, un *non-ego*, se limitant et modifiant l'un l'autre. Ces deux choses ensemble constituent l'élément fini. Mais en même temps que nous avons conscience de ces existences, multiples, relatives, contingentes, nous avons conscience aussi d'une unité supérieure qui les contient et les explique; d'une unité qui est absolue, comme elles conditionnelles; substantielle, comme elles phénoménales; et cause

infinie, comme elles causes finies. Cette unité, c'est Dieu. Ainsi le fait de conscience est un phénomène complexe, comprenant trois termes : 1° l'idée du moi et du non-moi, comme fini ; 2° l'idée de quelque chose autre, comme infini ; et 3° l'idée du rapport de l'élément fini à l'infini. Ces trois éléments sont révélés en eux-mêmes et dans leurs rapports dans chaque acte primitif et spontané de la conscience ; ils peuvent être retrouvés par la réflexion dans un acte volontaire ; mais, dans ce cas, la réflexion discerne, elle ne crée pas. Les trois idées ou catégories sont données dans l'acte originel d'aperception instinctive, mais obscurément et sans opposition. La réflexion analyse et distingue les éléments de cette primitive synthèse ; et comme la volonté est la condition de la réflexion, et que de plus la volonté est personnelle, les catégories, en tant qu'obtenues par voie de réflexion, paraissent aussi personnelles et subjectives. C'est cette personnalité de la réflexion qui trompa Kant, et lui fit méconnaître ou mal interpréter le fait de la spontanéité de la conscience, individualiser l'intelligence, et attribuer à cette raison personnelle tout ce que nous concevons comme universel et nécessaire. Mais comme dans l'intuition spontanée de la raison il n'y a rien de volontaire, ni par conséquent de personnel ; comme les vérités aperçues par notre intelligence ne viennent pas de nous-mêmes, nous avons le droit, jusqu'à un certain point, d'imposer ces

vérités aux autres, comme des révélations d'en haut; tandis qu'au contraire la réflexion étant entièrement personnelle, il serait absurde d'imposer aux autres ce qui n'est que le produit de notre opération individuelle. La spontanéité est le principe de la religion; la réflexion, de la philosophie. Les hommes s'accordent donc par la spontanéité; ils diffèrent par la réflexion. La première est nécessairement véridique, la dernière naturellement trompeuse.

La condition de la réflexion est la séparation; elle éclaire en distinguant; elle considère les divers éléments à part, et pendant qu'elle en contemple un, elle détourne nécessairement sa vue de tous les autres : de là non-seulement possibilité, mais encore nécessité d'erreur. L'unité primitive, ne supposant pas de distinction, n'est pas susceptible d'erreur ; la réflexion, qui distingue les éléments de la pensée et en examine un à l'exclusion des autres, produit l'erreur et la variété dans l'erreur. Celui qui contemple exclusivement l'élément de l'infini méprise celui qui ne s'occupe que de l'idée du fini, et *vice versa.* C'est l'inégal développement des divers éléments de l'intelligence qui détermine les imperfections et les variétés du caractère individuel. Les hommes, dans ce développement partiel et exclusif, ne sont que des fragments de cette humanité qui ne se réalise pleinement que dans l'harmonieuse évolution de tous ses principes. L'histoire est à la race humaine ce que la réflexion est à l'individu. La dif-

férence des époques consiste toujours dans le développement exclusif de l'un des éléments de l'intelligence dans quelque portion considérable de l'espèce humaine; et comme il n'y a que trois de ces éléments, il n'y a aussi que trois grandes époques dans l'histoire de l'homme.

La connaissance des éléments de la raison, de leurs rapports et de leurs lois, ne constitue pas seulement la philosophie, elle est aussi la condition de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la raison humaine ou l'histoire de la philosophie doit être rationnelle et philosophique; elle doit être la philosophie elle-même, avec tous ses éléments, leurs relations et leurs lois, représentée en frappants caractères par la main du temps et de l'histoire, dans le développement visible de l'esprit humain. La découverte et l'énumération de tous les éléments de l'intelligence nous met à même d'observer la marche de la spéculation du point de vue le plus élevé et le plus favorable. Elle nous découvre les lois qui déterminent le développement de la réflexion ou de la philosophie, et nous fournit une règle par laquelle nous pouvons juger du plus ou moins de vérité de chaque système. Et quels en sont les résultats? Le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme, sont tout autant de vues partielles et exclusives des éléments de l'intelligence. Chacun de ces systèmes n'est faux que parce qu'il est incomplet. Tous sont vrais dans ce qu'ils affirment; tous sont faux dans ce qu'ils nient. Quoique

opposés jusqu'ici, ils ne sont pas pourtant inconciliables; mais ils ne peuvent se constituer définitivement qu'en un puissant *éclectisme* qui les comprendra tous. Cet éclectisme est contenu dans le système déjà développé; et la possibilité de cette philosophie universelle avait d'abord été constatée par la découverte que fit M. Cousin, en 1817, savoir: «Que la conscience contenait plus de phénomènes qu'on ne l'avait soupçonné jusqu'alors.»

Le présent ouvrage est tout à la fois une exposition de ces principes, en tant qu'ils forment un véritable système de philosophie, et un exemple de la manière dont ce système doit être appliqué, comme règle de critique, à l'histoire des opinions philosophiques. Comme la justesse de l'application doit toujours être subordonnée à la vérité des principes, nous nous bornerons exclusivement nous-mêmes à l'examen du système de M. Cousin, considéré en lui-même d'une manière absolue. Cet examen, nous le craignons, paraîtra peut-être ennuyeux; et nous devons réclamer l'indulgence, non-seulement pour la nature de cette discussion qui est peu populaire, mais encore pour l'emploi d'un langage qui paraîtra nécessairement abstrait au plus grand nombre de nos lecteurs, les spéculations de ce genre étant tout à fait négligées en Angleterre.

Et d'abord il est évident que toute la doctrine de M. Cousin est renfermée dans cette proposition : que l'inconditionnel, l'absolu, l'infini, est immédiatement

saisi dans la conscience par la différence, la pluralité, la relation. L'inconditionnel, en tant qu'élément originel de la connaissance, est le principe générateur de son système; et c'est la manière dont il explique la possibilité de cette connaissance qui donne à ce système son caractère particulier et distinctif. Les autres détails de sa théorie, tels qu'il les déduit de cette prémisse, pourraient encore être contestés, quand même elle lui serait accordée; mais sa prémisse détruite, toutes les conséquences ultérieures de sa doctrine s'anéantissent à la fois. Pour notre auteur, la notion de l'absolu, considérée comme principe constitutif de l'intelligence, est la condition et la fin de la philosophie; et c'est pour avoir découvert ce principe dans le fait de conscience, qu'il revendique la gloire d'être le fondateur d'une philosophie éclectique ou universelle. La détermination de ce point cardinal nous donnera la mesure des prétentions de son système. Mais, pour expliquer la nature du problème lui-même et la valeur de la solution proposée par M. Cousin, il est nécessaire de faire auparavant la revue des opinions qu'on peut émettre au sujet de l'inconditionnel, en tant qu'objet immédiat de la connaissance et de la pensée.

Ces opinions peuvent être réduites à quatre : 1° l'inconditionnel ne peut être ni connu ni conçu, la notion qu'on en a étant une simple négation du conditionnel, qui seul peut être positivement connu ou conçu.

2° Il n'est pas un objet de connaissance; mais la notion qu'on en a, comme principe régulateur de l'esprit lui-même, est quelque chose de plus qu'une simple négation du conditionnel.

3° Il peut être connu, mais non conçu; il est peut-être connu au moyen de son absorption dans l'identité avec l'absolu; mais il est insaisissable par la conscience et la réflexion, qui ne s'exercent que sur le relatif et le différent.

4° Il peut être connu et conçu par la conscience et la réflexion, sous la relation, la différence et la pluralité.

La première de ces opinions est celle que nous regardons comme vraie; la seconde a été soutenue par Kant; la troisième par Schelling; et la dernière par notre auteur.

I. Selon nous, l'esprit ne peut concevoir, et par conséquent connaître, que le *limité* et le *limité conditionnellement*. L'illimité inconditionnel, c'est-à-dire l'*infini*, le limité inconditionnel, ou l'*absolu*, ne peuvent pas être positivement saisis par l'entendement; ils ne peuvent être conçus que par l'omission ou abstraction des conditions mêmes sous lesquelles la pensée se réalise; d'où il suit que la notion de l'inconditionnel est purement négative, négative du concevable même. Ainsi, par exemple, d'un côté, nous ne pouvons concevoir positivement: ni un tout absolu, c'est-à-dire un tout si grand, que nous ne puissions encore le concevoir comme une partie

d'un tout plus grand, ni une partie absolue, c'est-à-dire une partie si petite, que nous ne puissions la concevoir comme un tout relatif divisible en parties plus petites. D'un autre côté, nous ne pouvons nous représenter positivement un tout infini, car cette conception ne serait qu'une infinie superposition dans la pensée de touts finis, opération qui exigerait aussi elle-même un temps infini ; et, par la même raison, nous ne pouvons pas non plus poursuivre dans la pensée une division infinie de parties. La même impossibilité se présente dans la limitation en temps, en espace et en degré. La négation et l'affirmation inconditionnelles de la limitation, ou, en d'autres termes, l'*infini* et l'*absolu proprement dit* [1], sont donc également inconcevables pour nous.

Puisque le limité conditionnellement (que nous appellerons plus brièvement le conditionnel) est le seul objet de la connaissance et d'une pensée positive, la pensée suppose nécessairement des conditions; par conséquent, penser c'est conditionner; et la limitation conditionnelle est la loi fondamentale de la possibilité de la pensée. Rien ne devrait plus étonner que de voir mettre en doute que toute pensée n'a rapport qu'au conditionnel. La pensée

[1] Il est à propos de faire observer ici que, quoique, selon nous et dans notre système particulier, les termes d'absolu, d'infini et d'inconditionnel ne doivent pas être confondus mais soigneusement distingués, nous n'avons pas cru nécessaire, ou plutôt nous avons jugé impossible de faire cette distinction en exposant les doctrines des philosophes qui ont employé ces mots indifféremment.

ne peut pas s'élever au-dessus de la conscience ; la conscience n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet de la pensée, connus seulement par leur corrélation, et se limitant mutuellement l'un l'autre; et, de plus, tout ce que nous connaissons, soit du sujet, soit de l'objet, soit de l'esprit, soit de la matière, n'est jamais qu'une connaissance du particulier, du différent, du modifié, du phénoménal. Il suit de cette doctrine, selon nous, que la philosophie, si on y voit quelque chose de plus que la science du conditionnel, est impossible. Nous pensons qu'en partant du particulier, nous ne pouvons jamais, dans nos plus hautes généralisations, nous élever au-dessus du fini, que notre science, soit de l'esprit, soit de la matière, ne peut être que la connaissance des manifestations relatives d'une existence si incompréhensible en elle-même que le dernier effort de notre plus haute sagesse consiste à la reconnaître comme inaccessible à la philosophie : *cognoscendo ignorari*, et *ignorando cognosci.*

Le conditionnel est un milieu entre deux extrêmes qui s'excluent réciproquement, dont aucun ne peut être conçu comme *possible*, mais dont l'un doit être admis comme *nécessaire*, en vertu du principe de contradiction. Dans ce système, la raison paraît faible mais non trompeuse. On ne dit pas que l'esprit conçoive comme également possibles, deux propositions qui s'entre-détruisent, mais seulement qu'il

est incapable de concevoir la possibilité des deux extrêmes, quoique forcé d'ailleurs d'admettre qu'il y en a un de vrai, d'après leur mutuelle contradiction. De là résultera pour nous cette leçon salutaire que la capacité de notre entendement ne doit pas être prise pour la mesure de l'existence; et nous nous préserverons de l'erreur de croire que le domaine de notre science soit nécessairement en rapport avec celui de notre foi. Enfin cette conscience même que nous avons de notre impuissance à rien concevoir au-delà du fini et du relatif, nous inspire, par une étonnante révélation, la croyance à l'existence de quelque chose d'inconditionnel au-delà de la sphère de la réalité compréhensible.

II. La deuxième opinion, celle de Kant, est au fond la même que la précédente. La métaphysique est, rigoureusement parlant, la doctrine de l'inconditionnel. Depuis Xénophanes jusqu'à Leibnitz, l'infini, l'absolu, ont été les plus hauts principes de la spéculation. Mais depuis l'origine de la philosophie dans l'école d'Élée jusqu'à la naissance de l'école kantienne, il n'avait été fait aucune sérieuse tentative pour dévoiler la nature et l'origine de cette notion considérée comme phénomène psychologique. Avant Kant, la philosophie était plutôt une déduction des principes, que la recherche des principes mêmes. Chaque philosophe mettait à la tête de son système quelque proposition appropriée à ses vues; mais on regardait rarement comme né-

cessaire, et on essayait plus rarement encore de déterminer l'origine et le domaine de la proposition, avant de passer à ses applications. Kant, dans sa *critique*, entreprit une rigoureuse révision de la conscience; il se proposa d'analyser les conditions de la science humaine, de fixer ses limites, d'indiquer son point de départ, et de déterminer sa possibilité. Que Kant ait beaucoup fait, il y aurait de l'injustice à le nier; et bien qu'il ait mieux réussi à détruire l'erreur qu'à établir la vérité, le service qu'il a rendu à la philosophie n'est pas moindre. Le résultat de son examen fut l'abolition des sciences métaphysiques, de la psychologie rationnelle, de l'ontologie, de la théologie spéculative, etc., comme fondées sur de pures *petitiones principiorum*. L'existence ne nous est révélée que sous certaines modifications, et ces modifications ne nous sont connues que sous les conditions de notre faculté de connaître. « Les choses en elles-mêmes, » l'esprit, la matière, Dieu; tout enfin ce qui n'est pas particulier, relatif et phénoménal, n'ayant aucune analogie avec nos facultés, se trouve au-delà du ressort de notre science. La philosophie fut ainsi restreinte à l'observation et à l'analyse du fait de conscience; et tout ce qui n'était pas explicitement ou implicitement donné dans le fait de conscience, fut placé hors de la sphère d'une spéculation légitime. La connaissance de l'inconditionnel fut déclaré impossible, soit immédiatement sous la forme d'une notion, soit médiatement comme

conclusion. En effet, la démonstration de l'absolu en partant du relatif est logiquement absurde; car dans un pareil syllogisme, il faudrait mettre dans la conclusion ce qui n'est pas contenu dans les prémisses. La connaissance immédiate de l'inconditionnel n'est pas moins impossible; mais sur ce point, nous croyons son raisonnement embarrassé et sa solution incomplète. Nous les développerons nous-mêmes.

Quoique nous admettions comme concluante sa réduction du temps et de l'espace à de pures conditions de la pensée, nous ne pouvons nous empêcher de regarder sa division des catégories de l'entendement et des idées de la raison spéculative, comme une œuvre d'esprit puissante, mais malheureuse. Les catégories de l'entendement ne sont que des formes secondaires du conditionnel. Pourquoi donc ne pas généraliser le conditionnel comme la seule catégorie de la pensée? Et s'il était nécessaire d'analyser cette forme dans ses applications secondaires, pourquoi ne pas faire sortir immédiatement celles-ci du principe générateur, au lieu de déduire maladroitement et par une analogie forcée, les lois de l'entendement d'une division fort suspecte de propositions logiques? Pourquoi distinguer la raison (*vernunft*) de l'entendement (*verstand*), par ce seul motif que la première a pour objet, ou plutôt pour tendance, l'inconditionnel, quand d'ailleurs il est suffisamment prouvé que l'inconditionnel n'est conçu que comme la né-

gation du conditionnel, et que la conception des contraires est une? Dans la philosophie kantienne, deux facultés sont chargées de la même fonction; toutes deux cherchent l'unité dans la pluralité. L'idée (*idea*) n'est que la conception (*begriff*) élevée jusqu'à l'inconcevable; la raison n'est que l'entendement qui « se dépasse lui-même. » Kant a clairement montré que l'idée de l'inconditionnel ne peut avoir aucune réalité objective, qu'elle ne donne aucune connaissance, et qu'elle renferme les plus insolubles contradictions. Mais il aurait dû montrer que si l'inconditionnel n'a aucune application objective, c'est qu'en fait, il n'est pas susceptible d'une affirmation subjective; qu'il ne donne pas une vraie connaissance, parce qu'il ne contient même rien de concevable; et qu'il est contradictoire à lui-même parce qu'il n'est pas une notion simple ou positive, mais seulement une collection de négations, savoir : de la double négation du conditionnel dans ses deux extrêmes opposés, unis seulement par leur caractère commun d'incompréhensibilité. Et en même temps qu'il faisait de la raison une faculté spéciale pour connaître ces négations, hypostatisées comme positives sous la dénomination platonicienne *d'idées*, il déduisait la classification et le nombre de ces idées de la raison de la division logique des syllogismes; comme pour faire pendant à sa déduction des catégories de l'entendement de la division logique des propositions. Kant se place

ainsi entre ceux qui regardent la notion de l'absolu comme une affirmation instinctive d'une conscience concentrique et ceux qui la regardent comme la négation artificielle d'une excentrique généralisation [1].

Si nous empruntions à la philosophie critique l'idée d'analyser la pensée dans ses conditions fondamentales, et si nous essayions de porter la réduction de Kant jusqu'à sa plus grande simplicité, nous distinguerions la pensée en *positive* et *négative*, suivant qu'elle a pour objet le conditionnel et l'inconditionnel. Ce serait là cependant une distinction logique et non psychologique; car le positif et le négatif sont conçus en même temps dans la pensée et par le même acte intellectuel. Les douze catégories de l'entendement seraient ainsi renfermées dans la première de ces formes, les trois idées de la raison dans la dernière; et par là toute opposition entre la raison et l'entendement disparaîtrait. Enfin, rejetant la limitation arbitraire du temps et de l'espace dans la sphère de la sensibilité, nous donnerions sous la formule « du CONDITIONNEL dans le TEMPS et dans L'ESPACE, » la définition du concevable et l'énumération des trois catégories de la pensée.

L'imperfection et l'infidélité de l'analyse de Kant

[1] Nous avons été forcé d'employer ici cette phraséologie un peu bizarre pour conserver, autant que possible, l'opposition des deux mots anglais *eccentric* et *excentric*. (L. P.)

se trahissent dans ses conséquences. Sa doctrine conduit au scepticisme absolu. La raison spéculative, de l'aveu même de Kant, n'est qu'un organe de déception. L'idée de l'inconditionnel, qui est son objet, est déclarée contenir des contradictions insolubles, et en même temps on admet qu'elle est un produit légitime de l'intelligence. Hume a fort bien remarqué qu'il nous importerait peu d'avoir une raison fausse ou de n'en avoir pas du tout. A quoi pouvons-nous croire, « si la lumière qui nous égare nous vient du ciel même? » Si notre nature intellectuelle est mensongère dans une de ses révélations, on doit présumer qu'elle le sera dans toutes; et Kant ne peut établir l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité, sur la prétendue véracité de la raison pratique, après avoir lui-même détruit la crédibilité de la raison spéculative.

Kant avait anéanti la vieille métaphysique, mais sa propre philosophie contenait le germe d'une théorie de l'absolu plus chimérique encore qu'aucune de celles qu'il a réfutées. Il avait tué le corps, mais il n'avait pas exorcisé le fantôme de l'absolu, et ce fantôme a continué à visiter les écoles d'Allemagne jusqu'à présent. Les philosophes n'auraient pas voulu, renonçant à leur métaphysique, réduire la philosophie à l'observation des phénomènes et à la généralisation de ces phénomènes en lois. Les théories de Bouterweck (dans ses premiers ouvrages) de Bardili, de Reinhold, de Fichte, de Schelling,

de Hegel, sont autant d'essais plus ou moins habiles pour donner à l'absolu une place positive dans la science; mais l'absolu, semblable à l'eau du tonneau des Danaïdes, s'échappe toujours comme une négation et s'engloutit dans les abîmes du néant.

III. Parmi ces théories, celle de Schelling est la seule dont il importe de dire quelques mots. Son opinion est la troisième de celles que nous avons énumérées, touchant la connaissance de l'absolu; ce qui suit est une courte exposition de ses principales bases.

Tandis que les sciences secondaires ne s'exercent que sur le relatif et le conditionnel, la philosophie, qui est la science des sciences, doit avoir pour objet l'inconditionnel et l'absolu. La philosophie suppose donc une science de l'absolu. Si l'absolu dépasse notre faculté de connaître, la philosophie est elle-même impossible.

Mais, dit-on, comment l'absolu peut-il être connu? L'absolu, en tant qu'inconditionnel, identique et un, ne peut être connu sous des conditions, par la différence et la pluralité. Il ne peut donc pas être connu, si, dans la connaissance, l'objet doit être distingué du sujet. Dans la connaissance de l'absolu l'existence et la connaissance doivent être identiques; l'absolu ne peut être connu, s'il l'est d'une manière adéquate, que par l'absolu lui-même. Mais cela est-il possible? Nous ignorons complètement ce qu'est l'existence en elle-même; l'esprit ne connaît

rien que par la qualité, la différence et la relation; la conscience suppose l'opposition du sujet et de l'objet de la pensée; l'abstraction de cette opposition est la négation de la conscience, et la négation de la conscience est l'anéantissement de la pensée elle-même. Il y a donc ici cette alternative inévitable : en trouvant l'absolu, nous nous perdons nous-mêmes; en gardant notre unité personnelle, l'absolu nous échappe.

Schelling admet tout cela franchement. Il admet que la connaissance de l'absolu est impossible dans la conscience personnelle; il admet que l'entendement, ne connaissant et ne pouvant connaître que par la différence, il ne peut concevoir que le conditionnel; il admet enfin qu'à moins d'être lui-même l'infini, l'homme ne peut pas connaître l'infini :

Nec sentire Deum, nisi qui pars ipse deorum est.

Mais il soutient qu'il existe une faculté de connaître, au-dessus de la conscience, supérieure à l'entendement, et que cette connaissance appartient à la raison humaine, comme identique à l'absolu lui-même. Dans cet acte de connaissance, qu'après Fichte Schelling appelle l'*intuition intellectuelle*, il n'existe aucune distinction entre le sujet et l'objet, aucune opposition entre l'existence et la connaissance; toute différence expire dans l'absolue indifférence, toute pluralité dans l'absolue unité. L'intuition elle-même (la raison) et l'absolu sont identiques. L'absolu n'existe que comme connu par

la raison, et la raison ne connaît que parce qu'elle est elle-même l'absolu.

Cet acte est nécessairement indescriptible :

La vision et l'inspiration divine,

pour être connues, veulent être éprouvées. Cet acte ne peut être conçu par l'entendement parce qu'il en dépasse la sphère; il ne peut pas être décrit parce que son essence est l'identité et que toute description suppose distinction. Schelling confesse franchement qu'aux yeux de ceux qui ne peuvent s'élever au-dessus de la philosophie de la réflexion, la doctrine de l'absolu ne doit être qu'un amas de contradictions; et il a au moins le mérite négatif d'avoir clairement montré l'absurdité d'une philosophie de l'absolu fondée sur la connaissance du relatif, quoique d'ailleurs il ait complètement échoué en voulant prouver lui-même la possibilité d'une telle philosophie, en la fondant sur la connaissance dans l'identité et au moyen d'une absorption dans l'absolu.

Partout ailleurs qu'à Laputa[1] ou en Allemagne, il serait superflu de réfuter en détail une théorie qui fonde la philosophie sur l'anéantissement de la conscience. L'intuition de l'absolu est évidemment le produit d'une abstraction arbitraire, d'une imagination qui se trompe elle-même. Pour obtenir ce point de l'indifférence absolue par l'abstraction,

[1] Ile imaginaire, dans les *Voyages de Gulliver*. L. P.

on détruit et le sujet et l'objet de la conscience. Mais que reste-t-il? Rien. Ainsi, on hypostatise zéro; on lui impose le nom d'absolu et on s'imagine contempler l'existence absolue, quand on ne contemple que l'absolue privation. Cette vérité a été, au reste, implicitement avouée par les deux disciples les plus distingués de Schelling. Hegel finit par rejeter l'intuition *d'une existence pure ou indéterminée* comme équivalente à *un pur néant;* tandis que Oken, tout en adhérant à l'intuition, réduit intrépidement Dieu ou l'absolu à zéro. Au reste, la chimère positive a été à peu près aussi féconde que la négative, car Schelling a trouvé autant de difficulté à faire sortir la pluralité de l'unité, qu'Oken à tirer l'univers et tout ce qu'il contient de l'affirmation préalable d'un « néant primitif. »

Schelling, en effet, a reconnu impossible de déduire le fini de l'infini, sans employer des suppositions gratuites et contradictoires. Il n'a pu, par aucun *salto mortale*, franchir le cercle magique dans lequel il s'était enfermé lui-même. Ne pouvant joindre l'absolu et le conditionnel par aucune relation naturelle, il a diversement essayé d'expliquer l'univers phénoménal; tantôt en imposant à l'absolu la nécessité de sa propre manifestation, c'est-à-dire, en conditionnant l'inconditionnel; tantôt en faisant tomber le fini de l'infini, c'est-à-dire en supposant le phénomène même que son hypothèse prétend exclusivement pouvoir expli-

quer. Le grand problème n'est donc pas encore résolu; et la question posée par Orphée, à l'origine de la spéculation, demeurera probablement sans réponse jusqu'à sa fin.

Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντ' ἔςαι καὶ χωρὶς ἕκαστον;

C'est ainsi que Schelling anéantissant la conscience pour la reconstruire, n'a jamais pu parvenir à unir les facultés qui ont pour objet le conditionnel, avec la faculté de la science absolue. Une simple objection nous paraît décisive, quoique nous ne nous souvenions pas qu'elle ait été proposée. « Nous sortons, dit Schelling, de l'intuition intellectuelle, comme d'un état de mort; nous en sortons par la réflexion [1]. » Nous ne pouvons être au même instant dans l'état d'intuition intellectuelle et dans l'état ordinaire de la conscience; il nous faut donc être capable de les unir par un acte de mémoire. Mais que serait *la mémoire* de l'absolu et de son intuition? N'est-il pas admis que l'absolu, étant hors du temps, de l'espace, de la relation et de la différence, ne peut être posé dans l'entendement? Mais comme la mémoire est possible seulement sous les conditions de l'entendement, il est par conséquent impossible de se rien rappeler d'antérieur au moment où nous nous éveillons dans la

[1] Dans le *Journal philosophique* de Fichte et de Niethammer, vol. III, page 214.



conscience; et la *clairvoyance* [1] de l'absolu, même en admettant sa réalité, est, après qu'elle a eu lieu, comme si elle n'avait jamais été.

IV. D'après ce qui précède, le lecteur peut en partie maintenant comprendre la position de notre auteur entre ceux qui nient et ceux qui admettent une science de l'absolu. Si on compare la philosophie de Cousin avec celle de Schelling, on voit d'abord que le premier est un disciple du second, mais un disciple non servile. L'élève, quoique épris du système de son maître dans son ensemble, n'est pas aveugle sur les difficultés insurmontables qu'offre cette théorie. Il voyait bien qu'en plaçant l'absolu si haut, il était impossible d'en déduire le relatif, et il sentait que l'intuition intellectuelle, cette pierre d'achoppement, passerait pour une insigne folie aux yeux de ses compatriotes. Cousin et Schelling s'accordent à dire que la philosophie étant la science de l'inconditionnel, l'inconditionnel doit entrer dans le domaine de la science. Ils conviennent tous deux que l'inconditionnel est connu et connu immédiatement, et que l'intelligence, en tant qu'en rapport avec l'inconditionnel, est impersonnelle, infinie, divine. Mais en même temps qu'ils s'accordent sur le fait de la connaissance de l'absolu, ils diffèrent diamétralement sur la manière dont ils prétendent réaliser cette connaissance; celui-ci re-

[1] Ce mot français est dans le texte original. (L. P.)

gardant comme le comble de l'absurdité et de la contradiction le procédé par lequel celui-là veut mettre la raison humaine en rapport avec l'absolu. Suivant Schelling, l'absolu de Cousin n'est qu'un relatif; suivant Cousin, la connaissance de l'absolu de Schelling est une négation de la pensée elle-même. Le dernier met pour condition à toute connaissance la pluralité et la différence; le premier pense que la seule condition qui rende possible la connaissance de l'absolu est l'indifférence et l'unité. L'un refuse à la conscience la notion de l'absolu; l'autre affirme que la conscience est impliquée dans chaque acte de l'intelligence. Et véritablement nous concevons très bien comment ils triomphent ainsi l'un de l'autre; car le résultat de cette mutuelle neutralisation est que l'absolu ne peut pas être connu.

On aurait dû raisonnablement s'attendre à ce que notre auteur tiendrait compte des difficultés auxquelles sa théorie est exposée, et tâcherait de répondre aux objections tant de ses confrères absolutistes que de ceux qui nient toute philosophie de l'inconditionnel. C'est ce qu'il n'a pas fait. La possibilité de réduire l'absolu à une notion négative n'est pas mise une seule fois en question, et sauf deux ou trois allusions mystérieuses (et non toujours exactes) à la doctrine de Schelling, le nom de ce philosophe n'est pas prononcé, ce nous semble, dans tout le cours des leçons de M. Cousin. Les difficultés auxquelles la doctrine de l'absolu en général, et sa propre

opinion en particulier, pouvaient être sujettes, sont soigneusement éludées ou résolues par de plus grandes encore. Les assertions tiennent lieu d'arguments. Il donne pour des faits de conscience des faits que la conscience n'a jamais connus; et il proclame comme des vérités intuitives n'ayant pas besoin de preuves, des paradoxes insoutenables. Malgré tout le respect que nous inspire M. Cousin, comme homme de science et de talent, nous ne pouvons nous empêcher de regarder les bases de sa doctrine comme erronées, inconséquentes et arbitraires. Pour établir la vérité de notre opinion à cet égard, nous montrerons en *premier* lieu, que M. Cousin est en défaut sur toutes les autorités qu'il invoque en faveur de l'opinion que l'absolu, l'infini, l'inconditionnel, est une notion primitive, concevable par l'entendement; en *second* lieu, que son argument pour prouver la co-réalité de ses trois idées prouve directement tout le contraire; en *troisième* lieu, que les conditions qu'il impose à la possibilité de l'intelligence excluent nécessairement la possibilité d'une connaissance de l'absolu; et enfin en *quatrième* lieu, que l'absolu, ainsi qu'il le définit, n'est qu'un relatif et un conditionnel.

Ainsi donc, en *premier* lieu, M. Cousin suppose qu'Aristote et Kant ont eu également pour but, dans leurs catégories, de faire l'analyse des éléments constitutifs de l'intelligence; et il suppose en outre que chacun de ces philosophes admettait comme

lui, au nombre de ces éléments, la notion de l'infini ou absolu. Or il se trompe dans ces deux suppositions.

C'est une grave erreur pour un historien de la philosophie d'imaginer qu'Aristote, dans ses catégories, s'est proposé, comme Kant, « une analyse des éléments de la raison humaine. » Il est juste, cependant, de faire remarquer que M. Cousin a été précédé dans cette méprise par Kant lui-même. Le but de ces philosophes était différent et même opposé. Dans ses catégories Aristote essaya une synthèse des choses dans leur multiplicité, une classification des objets réels, mais dans leur rapport avec la pensée; Kant, une analyse de l'entendement dans son unité, une dissection de la pensée pure, mais dans son rapport avec ses objets. Les prédicaments d'Aristote sont objectifs, ils concernent les choses en tant qu'intelligibles; ceux de Kant sont subjectifs, ils concernent l'esprit en tant qu'intelligent. Les premiers sont des résultats *a posteriori*, des produits de l'abstraction et de la généralisation; les seconds des vues *a priori*, les conditions de ces opérations mêmes. Il est vrai que comme une de ces formules montre l'unité de la pensée divergeant vers la pluralité par son application à ses objets, et que l'autre montre la multiplicité de ces objets convergeant vers l'unité par la détermination collective de la pensée, et comme en outre le langage usuel confond le subjectif et l'objectif sous un terme commun, il est vrai,

disons-nous, que quelques éléments d'une de ces tables ressemblent par le nom avec certains éléments de l'autre. Mais cette coïncidence n'est cependant que nominale. En réalité, toutes les catégories kantiennes doivent être exclues de la liste d'Aristote comme *entia rationis*, comme *notiones secundæ;* bref, comme étant des déterminations de la pensée et non des genres de choses réelles; et de plus, tous ces éléments devraient en être plus spécialement retranchés comme *arbitraires*, *privatifs*, *transcendants*, etc. Mais si d'un côté il serait injuste d'attaquer les catégories de Kant, en tout ou en partie, par la classification aristotélique, que faut-il penser de Kant lui-même qui, après avoir admiré ce dessein de rechercher les formes du pur intellect comme tout à fait digne du puissant génie du Stagyrite, se met, en partant de cette fausse hypothèse, à en blâmer l'exécution comme incohérente et incomplète, lui reprochant de confondre les notions dérivées avec les notions simples, et même, d'après les stricts principes de sa propre *critique*, de mêler les formes de la sensibilité pure avec les formes de l'entendement pur[1]? Si la supposition de M. Cousin, qu'Aristote et ses disciples considéraient les catégories comme une analyse des formes régulatrices de la pensée, était vraie, il verrait que sa propre réduction des éléments de la raison à un double principe se trouve indiquée déjà dans la distinction scholastique de

[1] Voyez la *Critique* de la R. P. et les prolégomènes.

l'existence en *ens per se* et *ens per accidens.*

C'est encore une autre erreur de notre auteur de croire que les catégories d'Aristote et de Kant sont complètes parce qu'elles ont une extension égale aux siennes. Quant aux premières, si l'infini n'en était pas exclu, sur quoi reposerait la distinction scholastique de *ens categoricum* et *ens transcendens?* Les logiciens exigent que l'être prédicamental [1] soit d'une nature finie et limitée; Dieu en est donc exclu en tant qu'infini. S'il est évident déjà, d'après l'ensemble de son livre des catégories, qu'Aristote n'a eu en vue que la distribution du fini, plus d'une fois aussi, dans ses autres ouvrages, il nie formellement que l'infini puisse être un objet, non seulement de la connaissance, mais même de la pensée: Τὸ ἄπειρον ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον. — Τὸ ἄπειρον οὔτε νοητὸν, οὔτε αἰσθητόν [2]. Et pendant qu'Aristote place ainsi l'infini en dehors du champ de la pensée, Kant le regarde au moins comme en dehors de la sphère de la connaissance. Si M. Cousin, du reste, employait le mot de catégorie appliqué à la philosophie de Kant dans l'acception kantienne, il ne se tromperait pas moins à l'égard de Kant qu'à l'égard d'Aristote; mais nous présumons qu'il comprend sous ce terme non seulement « les catégories de

[1] Cette condition, ainsi que quelques autres énoncées dans le vers suivant: *entia per sese*, *finita*, *realia*, *tota*, dépendaient de la condition première de tout être catégorique, savoir: qu'il fût susceptible de définition. (L. P.)

[2] Physique, l. III, c. 10, texte 66; c. 7, texte 40. Voyez aussi Métaphysique, l. II, c. 2, texte 11. Analyt. post. l. I, c, 20, texte 39, et alibi.

l'entendement, » mais encore « les idées de la raison [1].» Kant borne la science à l'expérience et l'expérience aux catégories de l'entendement, qui, en réalité, ne sont qu'autant de formes du conditionnel, et il n'accorde à la notion de l'inconditionnel (correspondante aux idées de la raison) aucune réalité objective, et la considère simplement comme un principe régulateur pour l'arrangement de nos pensées. Ainsi, M. Cousin a tout à fait tort à l'égard de l'un, et tort en partie à l'égard de l'autre.

En *second lieu*, notre auteur assure que l'idée de l'infini, de l'absolu, etc., et l'idée du fini, du conditionnel, etc., sont également réelles, parce que l'une de ces notions suggère nécessairement l'autre.

Les corrélatifs se suggèrent certainement l'un l'autre; mais les corrélatifs peuvent être ou ne pas être également réels et positifs. Les contradictoires s'impliquent nécessairement, car la connaissance des contraires est une. Mais la réalité d'un des contradictoires, loin d'être une garantie de la réalité de l'autre, n'est rien moins que sa négation.

[1] Les *catégories* sont de simples *formes* ou cadres de l'*entendement* dans lesquels doit necessairement entrer un objet quelconque pour être connu. Les *idées* (mot que Kant déclare emprunter au platonisme) sont des concepts de la *raison* dont l'objet dépasse la sphère de toute expérience actuelle ou possible, et qui en conséquence ne peut tomber sous les catégories, c'est-à-dire être positivement connu. Ces *idées* sont Dieu, la matière, l'âme, objets qui, considérés dans leur *réalité transcendante*, sont autant de faces de l'*absolu*. (L. P.)

Ainsi toute notion positive (la connaissance d'une chose en tant qu'elle est), suggère une notion négative (la connaissance d'une chose en tant qu'elle n'est pas); et la plus haute notion positive, celle du concevable, est toujours accompagnée de la notion négative correspondante, celle de l'inconcevable. Mais bien que ces notions se supposent réciproquement, la positive est seule réelle; la négative n'est que l'abstraction de l'autre, et dans sa plus haute généralisation elle n'est qu'une abstraction de la pensée elle-même. M. Cousin, au lieu de supposer la co-réalité de ses deux éléments en vertu de leur corrélation, aurait bien fait peut-être de soupçonner, par cette raison même, que la réalité de l'un était incompatible avec la réalité de l'autre. En somme, si on y regarde de près, on trouvera que ces deux idées primitives de M. Cousin ne sont rien de plus que des relatifs contradictoires. A ce titre, il est vrai qu'elles s'impliquent réciproquement, mais elles s'impliquent seulement comme affirmant et niant le même.

Nous avons déjà montré que quoique le conditionnel (le limité conditionnellement) soit unique, ce qui lui est opposé, c'est-à-dire l'inconditionnel, est multiple; car la négation inconditionnelle de la limitation donne un inconditionnel, l'infini; et l'affirmation inconditionnelle de la limitation un autre inconditionnel, l'absolu; ce qui s'accorde avec l'opinion que l'inconditionnel n'est pas positivement conce-

vable. Mais ceux qui, avec M. Cousin, regardent la notion de l'inconditionnel comme une connaissance réelle et positive de l'existence dans son unité qui embrasse tout, et qui, en conséquence, emploient les termes d'absolu, d'infini, d'inconditionnel, comme exprimant différemment la même identité; ceux-ci, dis-je, sont réduits à prouver que leur idée de l'unité correspond : soit à cet inconditionnel que nous avons distingué comme absolu, soit à cet inconditionnel que nous avons distingué comme infini, ou bien qu'elle les comprend tous deux, ou qu'elle les exclut tous deux. Or, c'est ce qu'ils n'ont pas fait et ce que, nous le soupçonnons, ils n'ont jamais essayé de faire.

Notre auteur soutient que l'inconditionnel est connu sous les lois de la conscience, et il n'admet pas, comme Schelling, une intuition de l'existence en dehors des limites de l'espace et du temps. A la vérité, il attribue expressément lui-même à ces formes l'absolu et l'infini. Mais conçoit-on l'absolu pour le temps? Peut-on concevoir le temps comme inconditionnellement limité? Nous pouvons facilement nous représenter le temps sous une certaine limitation relative de commencement et de fin; mais s'il y a quelque chose de clair pour nous, c'est qu'il serait aussi possible de penser sans pensée, que de se représenter un absolu commencement ou une fin absolue du temps; c'est-à-dire un commencement et une fin en dehors desquels il n'y aurait

pas de temps. Étendez votre imagination autant que vous voudrez, elle succombe en-deçà des bornes du temps, et le temps survit comme la condition de la pensée même par laquelle vous anéantissez l'univers.

« Sur les mondes détruits le temps dort immobile. »

Mais si l'absolu dans le temps est inconcevable, l'infini s'y peut-il mieux comprendre? Pouvons-nous imaginer le temps comme inconditionnellement illimité? Nous ne pouvons concevoir l'infinie rétrogradation du temps, car cette notion ne pourrait se réaliser que par une addition infinie de temps finis, et une telle addition dans la pensée réclamerait elle-même pour son accomplissement une éternité. Si nous nous amusons à l'essayer, nous ne faisons que nous tromper nous-même en substituant *l'indéfini* à l'infini, et il n'y a pas deux notions plus opposées. En outre, la négation d'un commencement dans le temps renferme l'affirmation qu'à chaque instant un temps infini s'est déjà écoulé; c'est-à-dire, elle implique cette contradiction que l'infini a été complété. Par les mêmes raisons on ne peut pas concevoir l'infinie progression du temps; et enfin l'infini en arrière et l'infini en avant, pris ensemble, renferment la triple contradiction de l'infini fini, d'un infini commençant, et de deux infinis qui ne s'excluraient pas. La pensée n'est pas moins impuissante à réaliser la conception soit de l'absolue totalité, soit de l'infinie

immensité de l'espace ; et de même que le temps et l'espace, considérés comme des touts, ne peuvent être conçus ni comme absolument limités, ni comme infiniment illimités; ainsi, leurs parties ne peuvent être représentées à l'esprit ni comme absolument individuelles, ni comme divisibles à l'infini. L'univers ne peut pas être imaginé comme un tout, qui ne puisse être également imaginé comme une partie, et un atome ne peut être représenté comme une partie, qui ne puisse être aussi représentée comme un tout. La même analyse peut être appliquée à l'effet et à la cause, à la substance et au phénomène, et donne le même résultat. Toutes ces choses peuvent être également réduites à la loi du conditionnel.

Le conditionnel est donc la seule chose qui peut être positivement conçue; l'absolu et l'infini ne sont conçus que comme des négations du conditionnel dans ses pôles opposés.

Maintenant, comme nous le disions, M. Cousin, et ceux qui confondent l'absolu avec l'infini, et regardent l'inconditionnel comme une notion positive et indivisible, doivent montrer que cette notion coïncide ou 1° avec la notion de l'absolu, à l'exclusion de l'infini; ou 2° avec la notion de l'infini à l'exclusion de l'absolu; ou 3° qu'elle les renferme l'une et l'autre comme également vraies, en les élevant jusqu'à l'indifférence; ou 4° enfin qu'elle les exclut toutes deux comme fausses. Les deux dernières alternatives sont impossibles, car elles ren-

verseraient toutes deux le plus haut principe de la raison, qui dit que deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies, mais que l'une des deux doit l'être. Il ne reste donc plus qu'à identifier l'unité de l'inconditionnel ou avec l'infini, ou avec l'absolu, avec l'un des deux à l'exclusion de l'autre; chacun a certes la conscience que la chose est impossible; mais de cela seul que notre auteur et d'autres philosophes ont toujours jugé nécessaire *a priori* de confondre ces contradictions, il resterait déjà suffisamment prouvé qu'aucun des termes n'a le droit de représenter l'unité de l'inconditionnel, de préférence à l'autre.

L'inconditionnel n'est donc pas une conception positive; il n'a pas même une unité réelle et intrinsèque, car il ne fait que combiner l'absolu et l'infini, contradictoires en eux-mêmes, dans une unité *relative à nous*, par le lien négatif de leur incompréhensibilité. C'est sur cette méprise qui prend le relatif pour l'intrinsèque et le négatif pour le positif, que la théorie de M. Cousin est fondée : et il n'est pas difficile de comprendre l'origine de cette méprise.

Cette réduction des deux idées de l'infini et du fini à une conception positive et sa négation, détruit implicitement aussi la *troisième* idée, inventée par M. Cousin comme le lien de ses deux idées substantives, et qu'il identifie merveilleusement avec le rapport de cause et d'effet. Avant d'abandonner cette partie de notre sujet, nous re-

marquerons que la simplicité même de notre analyse est une présomption en faveur de sa fidélité. On ne doit pas recourir à la pluralité des causes, quand une seule suffit pour rendre raison des phénomènes : *entia non sunt multiplicanda, præter necessitatem*. M. Cousin, en supposant trois idées positives, quand une seule est nécessaire, met son hypothèse en contradiction avec toutes les règles de la philosophie, même avant que ses défauts soient définitivement mis au jour.

En *troisième* lieu, les restrictions auxquelles notre auteur soumet l'intelligence divine et humaine, interdisent implicitement la connaissance de l'absolu tant à Dieu qu'à l'homme.

« La condition de l'intelligence, c'est la *différence*, « et il ne peut y avoir de connaissance que là où il « y a *plusieurs* termes. L'unité ne suffit pas à la « conception, la variété y est nécessaire ; et encore il « ne faut pas seulement qu'il y ait variété, mais il « faut qu'il y ait aussi rapport intime entre le prin- « cipe de l'unité et la variété, sans quoi la variété « n'étant pas aperçue par l'unité, l'une est comme « si elle ne pouvait apercevoir, et l'autre comme si « elle ne pouvait être aperçue. Rentrez un instant « en vous-même, et vous verrez que ce qui constitue « l'intelligence dans notre faible conscience, c'est « qu'il y ait plusieurs termes dont l'un aperçoit « l'autre, dont le second est aperçu par le premier : « c'est là se connaître, c'est là se comprendre, c'est

« là l'intelligence : l'intelligence sans conscience est « la possibilité abstraite de l'intelligence, non l'in- « telligence en acte; et la conscience implique la « diversité et la différence. Transportez tout ceci de « l'intelligence humaine à l'intelligence absolue, c'est- « à-dire rapportez les idées à la seule intelligence à « laquelle elles puissent appartenir, vous avez, si je « puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelligence « absolue; vous avez cette intelligence avec l'entier « développement des éléments qui lui sont néces- « saires pour être une vraie intelligence; vous avez « tous les moments dont le rapport et le mouve- « ment constituent la réalité de la connaissance. » En tout ceci, et en ce qui regarde l'intelligence humaine, nous sommes volontiers d'accord; on ne peut désirer un plus complet aveu, non seulement que la connaissance de l'absolu est impossible pour l'homme, mais encore que nous ne pouvons pas en concevoir la possibilité, même dans Dieu, sans contredire notre conception humaine de la possibilité même de l'intelligence. Notre auteur cependant n'aperçoit ici aucune contradiction, et sans preuve ni explication, il accorde la connaissance de ce qui ne peut être connu que sous la négation de toute différence et de toute pluralité, à ce qui ne peut connaître que sous l'affirmation de ces deux choses.

Si la connaissance de l'absolu était possible sous ces deux conditions, il y aurait lieu de s'étonner que

d'autres philosophes aient regardé cette supposition comme le comble de l'absurdité, et que Schelling, dont la sagacité n'a jamais été mise en doute, se fût exposé gratuitement au reproche de mysticisme en demandant pour quelques-uns, et par le moyen d'une faculté supérieure à la conscience, une connaissance déjà donnée à tous dans le fait de conscience même. Quelque monstrueux que soit le postulat de l'intuition intellectuelle, nous avouons franchement que ce n'est qu'au moyen d'une telle faculté qu'une science de l'absolu nous paraît possible; et nous n'hésitons pas à dire que si l'hypothèse de Schelling est indémontrable, celle de Cousin paraît se contredire elle-même.

Notre auteur admet et doit admettre que l'absolu est absolument un. L'absolue unité équivaut à l'absolue négation de la pluralité et de la différence: l'absolu et la connaissance de l'absolu sont donc identiques. Mais la connaissance, ou l'intelligence, dit M. Cousin, suppose une pluralité de termes, la pluralité du sujet et de l'objet. L'intelligence dont l'essence est la pluralité, ne peut donc pas être identifiée avec l'absolu dont l'essence est l'unité; et l'absolu, s'il est connu, doit, en tant que connu, différer de l'absolu, en tant qu'existant; c'est-à-dire, il doit y avoir deux absolus, un absolu en connaissance et un absolu en existence, ce qui est une double contradiction.

Mais en laissant de côté cette contradiction et en

admettant la non-identité de la connaissance et de l'existence, l'absolu, en tant que connu, doit être connu sous les conditions de l'absolu, en tant qu'existant, c'est-à-dire comme une unité absolue. Mais, d'un autre côté, on nous dit que la condition de l'intelligence pour la connaissance est la différence et la pluralité; par conséquent, la condition sous laquelle l'absolu existe et peut être connu, et la condition sous laquelle l'intelligence peut connaître sont incompatibles; car si nous supposons la connaissance de l'absolu possible, il doit s'identifier ou 1° avec le sujet, ou 2° avec l'objet de l'intelligence, ou 3° avec l'indifférence des deux. La première et la seconde hypothèses sont contradictoires à celle de l'absolu; car dans l'une et l'autre l'absolu est supposé connu ou comme distingué du sujet, ou comme distingué de l'objet de la pensée; en d'autres termes, il est déclaré connu comme une absolue unité, c'est-à-dire, comme la négation de toute pluralité, tandis que l'acte même par lequel il est connu affirme la pluralité comme la condition de la connaissance elle-même. La troisième hypothèse, enfin, est contradictoire à la pluralité de l'intelligence; car si le sujet et l'objet peuvent être connus comme un, la pluralité des termes n'est plus la condition nécessaire de l'intelligence. Cette alternative est donc inévitable : ou bien l'absolu ne peut pas être connu du tout, ou bien notre auteur a tort d'imposer à la pensée les conditions de pluralité

et de différence. C'est la nécessité de fer de cette alternative qui obligea Schelling à recourir à l'hypothèse d'une connaissance dans l'identité au moyen d'une intuition intellectuelle ; et ce ne serait qu'en méconnaissant les difficultés radicales du problème, que M. Cousin voudrait abandonner l'intuition intellectuelle et conserver l'absolu. En effet, comment cela même dont l'essence est une unité qui embrasse tout, pourrait-il être connu par la négation de cette unité sous la condition de pluralité? Comment ce qui n'existe que comme l'identité de toute différence, peut-il être connu par la négation de cette identité, dans l'antithèse du sujet et de l'objet, de la connaissance et de l'existence? Ce sont là des contradictions que M. Cousin n'a pas tenté de résoudre, et qu'il n'a pas même osé aborder.

En *quatrième* lieu, l'objection tirée de l'incompréhensibilité de l'intuition intellectuelle de Schelling et d'une connaissance de l'absolu dans l'identité, a déterminé probablement notre auteur à adopter l'alternative opposée, mais mortelle, d'une connaissance de l'absolu dans la conscience et par la différence. L'insurmontable objection que Schelling ne pouvait pas, sans inconséquence, déduire le conditionnel de l'absolu pris comme absolu, semble avoir engagé M. Cousin à définir l'absolu par le relatif; ne s'apercevant pas, à ce qu'il paraîtrait, que si cela lui facilitait la déduction du conditionnel, il anéantissait en réalité l'absolu lui-même. Par la

première assertion notre auteur nie virtuellement la possibilité de l'absolu en connaissance; par la seconde, la possibilité de l'absolu en existence.

M. Cousin définit l'absolu « une *cause* absolue, une « cause qui ne peut pas ne pas passer en acte. » Cependant il est bien évident qu'une chose existant absolument (c'est-à-dire non relativement), et une chose existant absolument comme cause, sont contradictoires. L'une est l'absolue négation de toute relation, l'autre l'absolue affirmation d'une relation particulière. Une cause est un relatif, et ce qui existe absolument comme cause, existe absolument sous relation. Schelling a justement observé que « ce serait « s'éloigner jusqu'aux pôles de l'idée de l'absolu, « que de songer à définir sa nature d'après la notion « d'activité [1]. » Mais prétendre définir l'absolu par la notion de cause, ce serait s'écarter encore plus manifestement de sa nature, vu que la notion d'une cause ne renferme pas seulement la notion d'une détermination à l'activité, mais encore d'une détermination à une espèce d'activité dépendante, à une activité non point immanente, mais transitive. Ce qui existe simplement comme une cause n'existe qu'en vue de quelque autre chose; une cause n'est pas à elle-même sa propre fin, elle n'est qu'un moyen pour une fin, et dans l'accomplissement de cette fin elle épuise sa perfection propre. Abstraitement considéré, l'effet est donc supérieur à la cause.

(1) Bruno, page 171.

Une cause, en tant que cause, peut à la vérité être meilleure que tel nombre donné de ses effets; mais le total des effets de ce qui existe seulement comme cause est supérieur à ce qui, *ex hypothesi*, n'existe qu'en vue de leur production. Mais une cause absolue ne dépend pas de l'effet seulement pour sa *perfection*, elle en dépend encore aussi pour sa *réalité*. En effet, à quelque degré qu'une chose existe nécessairement comme cause elle ne se suffit pas entièrement à ce degré, puisque à ce degré elle dépend de son effet, comme d'une condition qui seule peut lui faire réaliser son existence; et par conséquent ce qui existe nécessairement comme une cause est dans une absolue dépendance de l'effet pour la réalisation de son existence. En fait, une cause absolue n'existe que dans ses effets; jamais elle *n'est*, elle *devient* toujours.

La définition de l'absolu par la cause absolue est donc l'équivalent de sa négation; car c'est définir par le relatif et le conditionnel ce qui n'est conçu que comme exclusif de l'un et de l'autre. Il en est de même de la définition de l'absolu par la substance.

Le vice de cette définition de l'absolu par la cause absolue, se fait voir aussi dans ses applications. M. Cousin se flatte que sa théorie peut seule expliquer la nature et les rapports de la Divinité. Eh bien, c'est précisément sur son absolue incompétence à remplir les conditions d'un théisme ration-

nel, que nous voulons démontrer sa faiblesse.

« Dieu, dit-il, crée; il crée en vertu de sa puissance « créatrice, et il tire l'univers, non du néant, mais « de lui-même, qui est l'existence absolue. Comme « son caractère distinctif est d'être une force créatrice « absolue, qui ne peut pas ne pas passer en acte, « il s'ensuit, non pas que la création est possible, « mais nécessaire. »

Nous serons courts. Soumettre la Divinité à une nécessité, la nécessité de sa propre manifestation identique avec la création de l'univers, c'est contredire les postulats fondamentaux de la nature divine. Dans cette hypothèse, Dieu n'est pas distinct du monde; la créature est une modification du créateur. Or, sans objecter que la seule subordination de la Divinité à la nécessité équivaut à son détrônement, voyons à quelles conséquences cette nécessité conduit inévitablement dans l'hypothèse de l'auteur. Dans ce système, il faut choisir entre deux alternatives. Dieu, étant nécessairement déterminé à passer de son essence absolue à une manifestation relative, est forcé de passer ou du meilleur au pire, ou du pire au mieux. La troisième supposition qui ferait les deux états égaux, étant contradictoire en elle-même et rejetée par l'auteur, nous ne l'examinerons pas.

La première supposition doit être repoussée. La nécessité détermine Dieu à passer du meilleur au pire, c'est-à-dire à s'anéantir partiellement. La

force déterminante doit être externe et hostile, car rien ne travaille à sa propre destruction; et dans ce cas, cette force, supérieure à ce Dieu prétendu, est elle-même la Divinité réelle, si elle est une cause intelligente, ou une négation de toute Divinité, si elle n'est qu'une puissance aveugle ou le destin.

On ne peut pas davantage admettre cette seconde supposition, savoir : que Dieu en passant dans l'univers, passe d'un état relatif d'imperfection à un état de perfection relative. La nature divine est identique à la plus parfaite nature, et identique aussi à la cause première. Si la cause première n'est pas identique à la plus haute perfection, il n'y a pas de Dieu; car les deux conditions essentielles de son existence ne sont plus réunies. Or, dans la supposition actuelle, la nature la plus parfaite est celle qui est dérivée, c'est-à-dire que l'univers est, à l'égard de sa cause, le réel, l'actuel, le ὄντως ὄν; il serait aussi le divin, mais cette divinité supposerait également la notion de cause, tandis que l'univers n'est, *ex hypothesi*, qu'un effet.

Ce n'est pas répondre à ces difficultés que de dire, avec M. Cousin, que Dieu, quoiqu'il soit une cause qui ne peut pas ne pas créer, ne s'épuise cependant pas dans l'acte; et que, bien qu'il passe dans l'univers avec tous les éléments de son être, il demeure tout entier inaltérable dans son essence, et dans toute la supériorité de la cause sur son effet. Le dilemme est

inévitable : ou la Divinité est indépendante de l'univers, soit pour son existence, soit pour sa perfection, et dans cette hypothèse l'auteur doit abandonner sa théorie de Dieu et de la création; ou bien la Divinité dépend de sa manifestation dans l'univers, soit pour son existence, soit pour sa perfection, et, dans ce cas, sa doctrine est sujette aux difficultés précédemment exposées.

L'étendue des observations qui précèdent nous empêche d'examiner plusieurs autres opinions de l'auteur, que nous croyons aussi peu fondées. Par exemple, sans parler de sa preuve de l'impersonnalité de l'intelligence, fondée sur ce que la vérité ne dépend pas de notre volonté, (ce qui est certes incontestable), peut-on rien concevoir de plus contradictoire que sa théorie de la liberté? Séparant la liberté de l'intelligence, mais l'attachant à la personnalité, il la définit : une cause qui n'est déterminée à agir que par sa propre énergie. Mais, pour ne rien dire des difficultés plus éloignées, comment la liberté peut-elle être conçue (en supposant toujours la pluralité des modes d'activité) sans une connaissance de cette pluralité? Comment une faculté peut-elle se déterminer à agir de préférence dans un mode particulier d'action, et ne pas se déterminer pour une cause finale? Comment l'intelligence peut-elle modifier un pouvoir aveugle sans qu'elle opère sur lui comme cause efficiente? et comment enfin établir la moralité sur une liberté

qui n'échappe à la nécessité qu'en se réfugiant dans le hasard? Ce sont là des problèmes que M. Cousin n'a posés dans aucun de ses ouvrages, et que nous le croyons incapable de résoudre.

D'après l'ensemble de nos observations sur M. Cousin, il n'est pas besoin d'ajouter que nous regardons cette tentative d'établir une paix générale entre les philosophes par la promulgation de son système éclectique, comme complètement manquée. Mais, quoique non convertis à sa philosophie et regrettant de voir si mal appliquer un talent distingué, nous ne pouvons dissimuler un vif sentiment d'intérêt et d'admiration pour les qualités (même dans leur excès) qui l'ont trahi, lui et tant d'autres philosophes, dans une recherche qui ne peut jamais aboutir qu'à un désappointement. Nous voulons parler de son amour pour la vérité et de sa confiance dans les facultés humaines. Ne pas désespérer de la philosophie « est la dernière faiblesse des nobles âmes. » Plus l'intelligence est puissante, plus la confiance en ses forces est énergique; plus notre soif de la science est ardente, et moins nous sommes disposés à réfléchir sur l'incertitude de la possession : « le désir est le père de la pensée. » Ne voulant pas confesser que notre science n'est tout au plus que le reflet d'une réalité inconnue, nous nous efforçons de pénétrer jusqu'à l'existence en elle-même, et ce que nous avons si ardemment cherché, nous croyons enfin l'avoir trouvé. Mais, semblables à

Ixion, nous embrassons une nuée à la place d'une déesse. N'ayant conscience que de la limitation, nous croyons comprendre l'infini, et nous rêvons la possibilité d'identifier notre science humaine avec Dieu qui sait tout. C'est cette énergique tendance des plus vigoureux esprits à outrepasser la sphère de nos facultés qui fait qu'une « ignorance savante » est l'acquisition la plus difficile du savoir, suivant les paroles d'un philosophe oublié, mais profond : *Magna, immo maxima, pars sapientiæ, est quedam æquo animo nescire velle.*

THÉORIE DE LA PERCEPTION.

REID ET BROWN (1).

La publication de cet ouvrage nous a satisfait par deux raisons. Nous la saluons comme un nouveau signe de la renaissance de la philosophie dans une grande et influente nation, et nous la regardons comme un témoignage rendu à propos par des étrangers éclairés au mérite d'un philosophe dont la réputation est, pour le moment, couverte d'un nuage dans sa patrie.

Si cette traduction des œuvres de Reid, faite à Paris, et paraissant sous les auspices d'un éditeur aussi distingué que M. Jouffroy, nous sourit tant, c'est moins, certes, parce qu'elle indiquerait le triomphe d'un système particulier ou d'une école, que parce qu'elle est une preuve, entre beaucoup d'autres, du zèle, ainsi que de la libéralité et de l'im-

[1] Écrit à l'occasion de l'ouvrage suivant : ŒUVRES COMPLÈTES DE THOMAS REID, chef de l'école écossaise, publiées par M. Th. Jouffroy, avec des fragments de M. Royer-Collard, et une introduction de l'éditeur. Tome II-VI, in-8°, Paris, 1828-9. (*Revue d'Édimbourg*, octobre 1830, n° 103.) — Voir ci-après, pour l'intelligence de cet article des *extraits* de Brown.

(L. P.)

partialité, avec lesquels la science de l'esprit humain est cultivée depuis quelque temps en France. Le contraste qu'offre aujourd'hui l'enthousiasme philosophique de la France, comparé à l'apathie spéculative de l'Angleterre, n'est guère flatteur pour nous. Le nouvel esprit de recherche métaphysique, que la France a reçu de l'Allemagne et de l'Écosse, s'y développe au moment même où le goût des études psychologiques commence à décliner chez nous; et tandis qu'ici tout intérêt pour ces spéculations semble éteint, nous les voyons en France s'élever dans la faveur publique avec une énergie et une universalité proportionnées aux encouragements qu'elles y reçoivent.

Le seul exemple récent qu'on puisse trouver parmi nous qui révèle encore quelque goût pour ces matières, c'est le succès des *Leçons sur la philosophie de l'esprit*, par le Dr Brown. Cet ouvrage est cependant, à notre avis, une des causes de l'indifférence que nous déplorons, et une preuve frappante de sa réalité.

C'en est une *cause*, car ces leçons ont certainement beaucoup contribué à justifier l'abandon total de l'étude qu'elles étaient destinées à encourager. La haute réputation de pénétration métaphysique du Dr Brown prêtait par avance de l'autorité à ses doctrines, et ses relations personnelles avec M. Stewart donnaient l'assurance qu'il ne se déclarerait pas ouvertement l'adversaire des opinions de

ce philosophe, ou seulement du moins sur des motifs qui justifieraient pleinement son dissentiment. Quelle a été donc l'impression du public, lorsque le disciple et successeur de Reid et de Stewart est venu annoncer, que tout ce qui passait pour original et important dans leur philosophie n'était qu'une *suite d'erreurs, si étranges en elles-mêmes, qu'il n'y avait que leur adoption générale comme des vérités qui le fût plus encore?* Dès lors on n'eut plus aucune confiance à des recherches sur lesquelles les plus sagaces observateurs se trouvaient ainsi en défaut; et le petit nombre de ceux qui n'abandonnèrent pas l'étude par désespoir, s'attachèrent avec une foi parfaite à la révélation du nouvel apôtre.

C'en est une *preuve*, car ces leçons montrent avec évidence à quel point, dans ces derniers temps, les hommes de talent sont restés étrangers aux discussions métaphysiques. Cet ouvrage est publié depuis dix ans. Il réunit beaucoup de qualités propres à exciter l'attention publique et à le rendre même populaire; ses admirateurs ont d'ailleurs épuisé l'hyperbole dans leurs éloges, et rabaissé toutes les réputations philosophiques pour exalter celle de l'auteur. Cependant, quoique l'attention ait été ainsi dirigée sur ce cours pendant si long-temps, et quoique la grande habileté, et la réputation plus grande encore, du Dr Brown eussent mérité et récompensé un examen de son livre, nous ne croyons pas que,

sauf une exception [1], on ait jusqu'ici essayé de soumettre ses leçons, en tout ou en partie, à une critique impartiale et éclairée. Les erreurs radicales qui s'y trouvent sur chaque branche du sujet n'ont pas été dévoilées; ses emprunts sont encore loués comme choses originales [2]; ses innombrables méprises historiques ne sont pas relevées, et ses fréquentes inexactitudes dans l'exposition des doc-

[1] Nous voulons parler d'un chapitre de sir James Mackintosh sur le docteur Brown, faisant partie de son admirable *Dissertation sur les progrès de la philosophie morale*, mise en tête de la nouvelle édition de l'*Encyclopædia Britannica* (a).

[2] Nous donnerons dans la suite un échantillon de ces *fautes*, *méprises* et *inexactitudes* du docteur Brown; pour compléter la liste et pour justifier notre assertion, nous offrirons ici un exemple de la manière dont on a prodigué pour lui les découvertes, le docteur Brown ayant oublié (oubli bien excusable en pareille circonstance) d'avertir le lecteur quand il n'était pas original. Sa doctrine *de la généralisation* est identique à celle communément enseignée par des philosophes... non écossais, et par des auteurs dont il a bien étudié les ouvrages, comme le prouvent ses leçons. Mais si un écrivain des plus instruits parmi ceux qui dans ce pays ont cultivé dans ces dernières années cette branche de la philosophie, a pu, entre autres phrases de panégyriste, parler de ce *retour* du docteur Brown à l'opinion *vulgaire*, sur un tel point, comme « *d'une découverte*, etc... *qui sera « regardée dans l'avenir comme un des pas les plus importants qu'on ait « jamais fait dans la science métaphysique*, » combien les lecteurs ordinaires de Brown doivent être peu compétents pour le mettre à sa place! Combien serait à désirer un examen critique de *ses leçons* pour lui rendre ce qui lui est dû, et pour estimer sa propriété à sa juste valeur!

(a) Cet éloge est au moins exagéré, car sans nier le mérite relatif de la dissertation de sir Mackintosh, toujours est-il qu'elle ne peut être qualifiée *d'admirable*. Ce jugement de M. Hamilton nous surprend d'autant plus que, dans cette dissertation même, Mackintosh loue à plusieurs reprises Brown d'avoir *justement* attaqué l'opinion de Reid sur ce qu'il appelait la *théorie commune des idées*, et d'avoir montré que Reid s'était créé des adversaires chimériques pour les combattre. Or, c'est précisément pour réfuter la critique de Brown à ce sujet et pour défendre et justifier Reid que M. Hamilton a écrit cet article. (L. P.)

trines des autres philosophes continuent à égarer les lecteurs. Cette injuste attaque du D[r] Brown contre Reid, et par Reid contre Stewart, n'ayant pas été relevée jusqu'ici, rien ne prouve mieux l'abandon de la psychologie parmi nous, que l'impunité de cette attaque, ou plutôt et mieux encore, que l'établissement de l'opinion qu'elle était victorieuse.

Dans cet état de choses, c'est, nous le répétons, une grande satisfaction pour nous que l'honorable témoignage qu'on rend en ce moment dans un pays étranger au mérite des doctrines de Reid; et nous y avons vu une occasion favorable d'exprimer notre propre opinion sur la matière, et de revendiquer de nouveau, nous l'avouons, pour ce philosophe, la légitime réputation dont il a été trop long-temps et injustement dépossédé dans sa patrie. Si nous ne manquons pas à notre tâche, nous remettrons à leur place les sujets d'étonnement, et nous rétorquerons l'accusation en prouvant que le D[r] Brown est coupable lui-même de cette « suite d'erreurs étranges » qu'il reproche avec tant de confiance à ses prédécesseurs.

Turpe est doctori cùm culpa redarguit ipsum.

Il faut remarquer cependant qu'il ne s'agit point ici d'une question purement personnelle. Il est certain, à la vérité, que Reid n'a rien fait, ou que

Brown a fait rétrograder la science. Mais la question elle-même est le point fondamental de la métaphysique, et sa solution contient ou la preuve ou la réfutation du scepticisme.

Ce sujet ne peut que difficilement se resserrer dans les limites d'un seul article. Ce sera là notre excuse, si nous ne parlons pas aujourd'hui des fragments de M. Royer-Collard, qui ont été annexés au 3e et au 4e volume de la traduction de M. Jouffroy, et qui forment un remarquable appendice aux essais du Dr Reid sur les facultés intellectuelles. Nous aurons bientôt une meilleure occasion de les examiner lorsque paraîtra le premier volume, contenant une introduction du traducteur : travail sur lequel nous ne fondons pas de médiocres espérances d'après les preuves qu'il nous a déjà données de sa capacité.

« Reid, dit le docteur Brown, considère sa réfutation du système idéal, comme étant à peu près « la seule chose qui lui appartienne en propre. Il « n'y a rien de plus étonnant, pour moi, dans les « fastes de la philosophie moderne, qu'un esprit « comme le Dr Reid, si versé dans l'histoire de « la métaphysique, ait pu s'imaginer qu'il eût à ré- « clamer sur ce point, je ne dis pas un grand mérite, « mais encore le moindre mérite d'originalité. Et, de « fait, la seule chose vraiment étonnante en ceci, « c'est que cette prétention du Dr Reid ait été si « généralement et si facilement admise. » (Leçon XXV, p. 155.)

Partant de là, le Dr Brown commence à démontrer tout au long 1° que Reid, en entreprenant de renverser ce qu'il regardait comme « la théorie commune des idées, » avait complètement mal compris l'opinion générale, qui, en fait, était identique à la sienne, et qu'il avait attribué à tous les philosophes de son époque « une théorie univer-« sellement ou presque universellement abandonnée « au temps où il écrivait; » 2° que la doctrine de la perception, que Reid s'imaginait si absurdement avoir établie le premier, ne donne pas en réalité une meilleure preuve de l'existence du monde extérieur que l'hypothèse, depuis si long-temps abandonnée, qu'il a pris si inutilement la peine de réfuter.

Dans tous les détails de cette thèse, le Dr Brown est complètement et admirablement dans l'erreur. Il a tort dans son ironique préambule; tort dans son attaque sérieuse. Reid n'est ni aussi « versé dans « l'histoire de la métaphysique, » que Brown affecte de le dire, ni aussi grand ignorant qu'il voudrait le démontrer au fonds. Si nous jugeons les connaissances du Dr Reid en histoire philosophique d'après une mesure un peu élevée, nous avouons qu'elles n'étaient ni étendues, ni très exactes; et M. Stewart était lui-même un juge trop compétent et trop sincère pour ne pas convenir pleinement de ce défaut[1]. Mais le mérite de Reid, comme penseur, est trop

[1] Dissertation sur l'histoire de la philosophie métaphysique, part. II.

grand et trop solidement établi pour qu'il soit nécessaire d'invoquer pour sa réputation une érudition à laquelle il n'a jamais prétendu lui-même. Au surplus, quelle que fût la science historique de Reid, toujours est-il que son critique n'a pu parvenir à le convaincre d'une *seule erreur*, tandis que le Dr Brown lui-même ouvre rarement la bouche sur les anciens auteurs, sans trahir une ignorance absolue des choses dont il parle si intrépidement. La supériorité de Reid, sous le rapport spéculatif, ne peut pas être mise davantage en doute. Malgré notre admiration pour le talent de Brown, nous n'hésitons pas à affirmer, que sur tous les points agités par ces deux philosophes, pour ne rien dire des autres, il a complètement mal compris la doctrine de Reid, même dans son point de vue fondamental, savoir : la valeur du raisonnement sceptique et le vrai sens du seul argument possible contre ce raisonnement. Mais, d'un autre côté, comme Reid ne peut être défendu qu'en montrant qu'il a été mal compris, ce fait même que sa grande doctrine de la perception a pu être prise au rebours par un esprit aussi pénétrant que Brown, prouverait qu'il doit y avoir dans l'exposition de sa théorie quelque confusion et quelque obscurité qui expliquent la possibilité d'une telle méprise. Ce n'est pas là, au reste, une supposition sans fondement. Reid, en effet, ne se fit jamais une idée générale et complète de toutes les *théories de la perception* possibles, et c'est ce qui

lui en fait confondre quelques-unes ; et, en outre, son erreur de fait en distinguant la *conscience* comme une faculté spéciale, et son erreur d'omission en ne distinguant pas la connaissance *intuitive* de la *représentative* (distinction sans laquelle sa philosophie particulière n'est rien), ont contribué à rendre sa doctrine des facultés intellectuelles prolixe, vacillante, indécise et quelquefois même contradictoire.

Avant donc d'examiner la doctrine de la perception dans ses rapports aux points en litige entre Reid et son antagoniste, il est néessaire d'éclaircir la question, en la débarrassant de ces deux erreurs, dangereuses en elles-mêmes, mais graves surtout à cause de la confusion qu'elles mettent dans le sujet; car, comme le remarque justement Bacon : *Citiùs emergit veritas ex errore quam ex confusione.* Et d'abord, occupons-nous de la conscience.

Aristote, Descartes, Locke, et tous les philosophes en général, ont considéré la conscience, non comme une faculté particulière, mais comme la condition universelle de l'intelligence. Reid, au contraire, suivant probablement Hutcheson, et suivi par Stewart, Royer-Collard et autres, a classé la conscience parmi les autres facultés intellectuelles, comme une faculté du même ordre, distincte de celles-ci, non comme l'espèce de l'individu, mais comme l'individu de l'individu; et de même que chaque faculté particulière a son objet propre, la

conscience aurait, selon lui, pour objet spécial les opérations mêmes de toutes les autres facultés, à l'exclusion des objets de ces opérations.

Cette analyse nous paraît fausse. En effet il est impossible : premièrement, de séparer la conscience de toutes les autres facultés, ou de séparer quelques-unes de ces facultés de la conscience; et secondement, de concevoir une faculté qui connaisse les diverses opérations de l'esprit, sans connaître en même temps leurs objets.

Nous connaissons, et *nous connaissons que nous connaissons*. Ces propositions, *logiquement* distinctes, sont *réellement* identiques; l'une implique l'autre. *Nous ne connaissons* (c'est-à-dire ne sentons, percevons, imaginons, nous souvenons, etc.), qu'autant que nous *connaissons* que nous *connaissons ainsi;* et nous ne *connaissons que nous connaissons* qu'autant que nous connaissons de *telle* ou *telle* manière (c'est-à-dire que nous percevons, sentons, etc.). Ainsi, l'adage scolastique est vrai, qui dit: *Non sentimus, nisi sentiamus nos sentire; non sentimus nos sentire, nisi sentiamus.* C'est donc vainement qu'on essaierait d'attribuer à l'activité de deux facultés distinctes la connaissance: je *sens* et la connaissance*: je sens que je sens.* Mais c'est là l'analyse de Reid. La conscience, adéquatement exprimée par cette formule : je *connais que je connais*, est, selon lui, un pouvoir spécifiquement distinct des autres facultés cognitives dont la for-

mule générale est : je *connais ;* précisément comme ces facultés sont individuellement distinctes les unes des autres. Mais ici la comparaison ne peut être établie. Je puis sentir sans percevoir, je puis percevoir sans imaginer, je puis imaginer sans me souvenir, me souvenir sans juger, et juger sans vouloir. Un de ces actes ne suppose pas immédiatement l'autre. Quoique ce soient de simples modes d'un même et indivisible sujet, ce sont des modes en *relation mutuelle*, réellement distincts, et qui en conséquence admettent une distinction psychologique. Mais puis-je sentir sans avoir conscience que je sens? Puis-je me souvenir sans avoir conscience que je me souviens? puis-je aussi avoir conscience sans avoir conscience que je perçois, que j'imagine ou que je raisonne; que j'opère, enfin, dans un de ces modes déterminés, qui, d'après Reid, seraient l'acte d'une faculté spécifiquement distincte de la conscience? Reid convient lui-même que la chose est impossible. « Unde, dit Tertullien, unde ista « tormenta cruciandæ simplicitatis et suspendendæ « veritatis? — quis mihi exhibebit sensum non in- « telligentem se sentire? » Mais si, d'une part, la conscience ne peut se réaliser que dans certains modes spéciaux, et ne peut en conséquence exister séparément des autres facultés *in cumulo ;* et si, d'un autre côté, ces facultés ne peuvent, toutes et chacune, s'exercer que sous la condition de la conscience; la conscience n'est donc pas un des modes

particuliers auxquels on peut réduire notre activité intellectuelle, mais bien la forme fondamentale, la condition générique de tous ces modes. Tout acte d'intelligence est une modification de la conscience, et la conscience est le terme général qui désigne l'ensemble de nos forces intellectuelles.

Mais le vice de l'analyse du Dr Reid se manifeste encore dans sa limitation arbitraire de la sphère de la conscience, à laquelle il assigne la connaissance des opérations intellectuelles, à l'exclusion de leurs objets. « J'ai conscience, dit-il, de la « perception, mais non de l'objet que je perçois; « j'ai conscience du souvenir, mais non de l'objet « dont je me souviens. »

La réduction de la conscience à une faculté particulière exigeait cette limitation; car s'il eût admis en principe que la conscience connaît et les *objets* et les *opérations*, Reid n'aurait pu, sans absurdité, la faire descendre au niveau d'une faculté spéciale; d'abord, parce que la conscience, coextensive à *toutes* nos autres facultés cognitives, aurait été coordonnée à *chacune*; et, en outre, parce que deux facultés auraient été supposées s'exercer simultanément sur le même objet, et pour la même fin [1].

Mais l'alternative que Reid a adoptée n'est guère plus soutenable. L'assertion que nous pouvons avoir

[1] J'ai dû, pour rendre la pensée de l'auteur, me servir du mot coextensif (coextensive) qui n'est pas français, mais pour lequel il eût été difficile de trouver un équivalent. (L. P.)

équivalent.

conscience d'un acte de connaissance, sans avoir conscience de son objet, se détruit virtuellement elle-même. Une opération mentale n'est ce qu'elle est que par sa relation avec son objet, l'objet déterminant tout à la fois son existence, et spécifiant le caractère de son existence; mais comme une relation ne peut être conçue dans un seul de ses termes, nous ne pouvons avoir concience d'une opération sans avoir conscience de son objet, puisqu'elle n'existe que comme corrélative à cet objet. Nous avons conscience, dit Reid, d'une perception; mais nous n'avons pas conscience de son objet. Mais comment pouvons-nous avoir conscience d'une *perception*, c'est-à-dire *connaître* qu'une perception existe, qu'elle est une perception et non pas une autre opération mentale, et qu'elle est la perception de la rose et seulement de la rose, si ce n'est parce que cette *conscience* implique une connaissance (ou conscience) de l'objet, lequel tout à la fois détermine l'existence de l'acte, spécifie sa nature, et marque son individualité? Anéantissez l'objet, vous anéantissez l'opération; anéantissez la conscience de l'objet, vous anéantissez la conscience de l'opération. En effet, dans le plus grand nombre de nos actes intellectuels les deux termes de la relation dans la connaissance sont identiques, l'objet ne pouvant être distingué du sujet que par une distinction logique. J'imagine un hippogriphe; l'hippogriphe est tout à la fois l'objet de l'acte et l'acte

lui-même; supprimez l'un, l'autre s'évanouit; refusez-moi la conscience de l'hippogriphe, vous me refusez la conscience de l'imagination; j'ai conscience de zéro, je n'ai pas du tout conscience.

On peut ici élever une difficulté à l'égard de deux facultés: la mémoire et la perception.

Reid définit la mémoire: « la connaissance *immédiate* du *passé* », et il la distingue ainsi de la conscience qu'il regarde, avec tous les philosophes, comme « la connaissance *immédiate* du *présent.* » Si nous devons avoir conscience de l'acte de la mémoire comme *présent*, et de son objet comme *passé*, la conscience est impossible; et certainement, si l'on admet la définition de la mémoire de Reid, cette conséquence ne peut être désavouée. Mais la mémoire n'est pas une connaissance immédiate du passé; une *connaissance immédiate du passé* est une contradiction dans les termes. C'est ce qui est évident, soit qu'on passe de l'acte à l'objet, soit de l'objet à l'acte. Pour être connu *immédiatement*, un objet doit être connu *en lui-même;* pour être connu *en lui-même*, il doit être connu comme actuel, maintenant existant, *présent.* Or l'objet de la mémoire est *passé*, non présent, non actuel, non existant; il ne peut donc pas être connu en lui-même. S'il est connu, il doit l'être en quelque chose de différent de lui-même, c'est-à-dire *médiatement*; et la mémoire, en tant qu'*immédiate connaissance du passé*, est par consé-

quent impossible. Bien plus, la mémoire est un acte de connaissance; un acte n'existe qu'en tant que présent, et une connaissance présente ne peut connaître immédiatement qu'un objet présent. Or, l'objet connu dans la mémoire est *passé;* conséquemment, ou bien la mémoire n'est pas du tout un *acte* de connaissance, ou bien l'objet immédiatement connu est présent; et le passé, s'il est connu, n'est connu qu'à travers le *medium* du *présent.* Dans les deux cas, la mémoire n'est pas « une connaissance *immédiate* du *passé.* » Ainsi donc la mémoire, de même que nos autres facultés, ne nous donne qu'une connaissance immédiate du présent; et comme elles, elle n'est rien de plus que la conscience modifiée [1].

Quant à la perception, Reid y voit une connaissance immédiate des affections du sujet de la pensée, de l'esprit, du moi, et une connaissance immédiate des qualités d'un objet réellement dis-

[1] La seule opinion analogue à l'erreur de Reid que nous connaissions est celle contre laquelle s'élève Fromondus. « In primis displicet nobis plurimorum recentiorum philosophia, qui sensuum interiorum operationes, « ut phantasiationem, memorationem, et reminiscentiam, circa imagines « recenter, aut olim spiritibus vel cerebro impressas, versari negant; *sed « proxime circa objecta quæ foris sunt.* Ut cum quis meminit se vidisse « leporem currentem, memoria, inquiunt, non intuetur et attingit imaginem leporis in cerebro asservatam, sed *solum leporem ipsum* qui cursu « *trajiciebat* campum, etc., etc... » (*Philosophia christiana de anima.* Lovanii, 1649, l. III, c. 8, art. 8). Qui étaient les partisans de cette opinion? c'est ce que nous ignorons; mais il est plus que probable, que, *telle qu'on la donne ici*, ce n'est qu'une fausse interprétation de la doctrine cartésienne, alors en progrès.

tinct du moi, la *matière.* La première de ces connaissances, il l'appelle conscience, et la seconde, perception. La conscience, en tant que connaissance immédiate, *purement subjective*, doit-elle être distinguée de la perception, en tant que connaissance immédiate, *réellement objective ?* S'il s'agit d'une différence logique, nous l'admettons ; si psychologique, nous le nions.

Les relatifs sont connus en même temps ; la science des contraires est une. Le sujet et l'objet, l'esprit et la matière ne sont connus que dans leur corrélation et leur opposition, et par un seul et même acte ; et cette connaissance, étant à la fois une synthèse et une anthitèse des deux termes, peut être indifféremment définie une synthèse anthitétique, ou une synthétique antithèse. Toute conception du moi implique nécessairement une conception du non moi ; toute perception de ce qui est différent de moi implique une connaissance du sujet percevant comme distinct de l'objet perçu. Dans tel acte de connaissance, il est vrai, l'objet est l'élément prédominant ; dans tel autre, c'est le sujet ; mais il n'en existe aucun où l'un soit connu hors de sa relation avec l'autre. On ne peut donc, comme l'entend Reid, distinguer en deux actes séparés l'immédiate connaissance de ce qui est distinct de l'esprit, et l'immédiate connaissance de l'esprit lui-même. Dans la perception, comme dans les autres facultés, la même conscience indivisible saisit les deux termes

de relation de la connaissance. Séparez la notion du sujet percevant de celle de l'objet perçu, et vous faites une de ces deux choses : ou bien vous anéantissez la relation de la connaissance elle-même, qui n'existe que par l'union de ses deux termes dans l'unité de la conscience; ou bien vous devez supposer une faculté supérieure, chargée de ramener à l'unité les deux connaissances que vous avez séparées; c'est-à-dire vous êtes toujours forcé d'admettre dans une complexité antiphilosophique, cette commune conscience du sujet et de l'objet que vous détruisez en la niant dans sa simplicité philosophique. *Conscience* et *connaissance immédiate* sont deux termes convertibles; et s'il existe une connaissance immédiate des objets externes, il existe nécessairement une *conscience d'un monde extérieur* [1].

[1] Le passage suivant montre avec quelle exactitude Aristote raisonnait sur ce point : « — Quand nous percevons (αἰσθανόμεθα, les Grecs n'avaient pas « de terme spécial pour la *conscience* et c'était peut-être un bonheur) quand « nous percevons que nous voyons, entendons, etc., il est nécessaire que ce « soit la vue même qui nous apprenne que nous voyons ou bien un autre « sens. Si c'est un autre sens, ce sens doit être aussi un sens de la vue, ayant « également pour objet l'objet de la vue, la couleur; en conséquence ou « bien il doit exister deux sens pour le même objet, ou bien chaque sens « doit se percevoir lui-même. D'autre part, si le sens qui perçoit la vue est « différent de la vue elle-même, on tombe dans le progrès à l'infini, ou « bien il faut admettre un sens se percevant soi-même; mais, dans ce der- « nier cas, il est plus raisonnable de mettre cette faculté dans le sens pri- « mitif. » (*De anima*, l. III, c. 2, text. 136.) Il ne faudrait pas croire qu'Aristote veuille dire ici que chaque sens est une faculté de perception indépendante, ayant, à ce titre, conscience de lui-même. Voyez *De Somn.* et *Vigil.*, c. 2 et *Problem.* (si toutefois il en est l'auteur), sect XI, § 33. Ses anciens commentateurs, Alexandre, Themistius, Simplicius, suivent leur

La vicieuse analyse de la conscience, par Reid, est peut-être moins importante en elle-même, que par la confusion qu'elle apporte dans ses conséquences. S'il eût employé ce mot de conscience comme équivalent de toute connaissance immédiate, en général, soit du moi, soit du non-moi, et *distinctement exprimé* ainsi, ce qu'il *pensait certainement*, savoir : que l'esprit et la matière nous sont tous deux également connus comme *existants*, et *en eux-mêmes*; le Dr Brown aurait difficilement pu méconnaître sa doctrine au point de lui prêter précisément l'opinion contre laquelle toute sa philosophie est dirigée, c'est-à-dire qu'une connaissance *immédiate*, et conséquemment *réelle*, du monde extérieur est impossible. Mais ici nous anticipons.

Cette première erreur nous mène à la *seconde*: la non-distinction de la connaissance en représentative et intuitive. La réduction de la conscience à une faculté spéciale impliquait cette confusion; car si Reid eût vu que toutes nos facultés ne sont que la conscience, et que la conscience, en tant que connaissance immédiate, ne connaît que le présent

maître. Michel d'Éphèse et Philopon désertent sa doctrine, et attribuent cette conscience à une faculté particulière qu'ils appellent attention (τὸ προσεκτικόν.) C'est là le plus ancien exemple que nous connaissions de cette fausse analyse, qui, portée à sa dernière absurdité, nous donne l'*attention*, la *conscience* et la *réflexion*, comme des facultés distinctes. Quant aux scholastiques, *satius est silere*, *quam parum dicere*. Némésius, et Plutarque, cité par Philopon, accordent cette conscience réfléchie à l'*intellect* comme opposé au *sens*. Platon varie dans son Théétète et son Charmide.

et l'actuel, il aurait vu aussi que le *passé* et le *possible*, ou ne peuvent pas être connus du tout, ou ne le peuvent être que *dans* et *par* le présent et l'actuel, c'est-à-dire *médiatement*. Mais une connaissance médiate est nécessairement une connaissance *représentative ;* car, si le présent, ou actuel *en soi* nous fait connaître *au travers* de soi le passé et le possible, ce ne peut être que par une substitution ou représentation ; et comme la connaissance du *passé* est donnée dans la *mémoire* et celle du *possible* dans l'*imagination*, ces deux facultés sont des facultés de connaissance représentative. La mémoire est la connaissance immédiate d'une pensée *présente*, contenant l'absolue croyance que cette pensée représente un autre acte de connaissance qui *a été*. L'imagination (que nous considérons dans sa plus large signification, comme comprenant la conception et la simple appréhension), est la connaissance immédiate d'une pensée *actuelle*, qui, n'étant pas contradictoire en elle-même (c'est-à-dire étant possible logiquement), enveloppe la croyance hypothétique qu'elle *peut être* (c'est-à-dire qu'elle est possible réellement).

La philosophie n'est pas ici en désaccord avec le sentiment naturel. Les savants et les ignorants croient que, dans la mémoire et dans l'imagination, rien de ce dont nous avons conscience n'existe en dehors de la sphère du moi, et que, dans ces actes, l'objet connu n'est que relatif à une réalité sup-

posée. Il fallait toute l'horreur superstitieuse qu'inspirait à Reid la théorie idéale, pour l'aveugler au point de l'empêcher de voir que ces facultés sont nécessairement médiates et représentatives. Mais par là, non-seulement il méconnaissait la vérité, mais encore il renversait presque toute sa philosophie. Cette opinion, en effet, fournit une raison plausible (et c'est la seule, quoique Brown ne l'ait pas remarqué), d'objecter que sa doctrine de la perception n'était pas *intuitive.* On pourrait en effet raisonnablement soutenir, conformément à la conclusion de Brown, qu'en rejetant la doctrine des idées; tant dans la mémoire et l'imagination qui *doivent* être des facultés représentatives, que dans la perception qui *doit* être intuitive, et en affirmant également des unes et des autres qu'elles sont *une connaissance immédiate*, Reid n'admettait pas véritablement une perception intuitive, et qu'il a donné abusivement le nom de connaissance immédiate à la plus simple forme de la théorie représentative, par opposition avec la plus complexe. Mais c'est encore ici anticiper.

Il y a donc une distinction à faire entre la connaissance immédiate ou intuitive et la connaissance médiate ou représentative. La première est logiquement *simple*, en tant que purement contemplative; la seconde, logiquement complexe, étant en même temps représentative et contemplative de la représentation. Dans l'une, *l'objet est unique* et le terme univoque; dans l'autre, l'objet

est double et le terme équivoque, l'objet connu et représentant étant différent de l'objet non connu et représenté. La connaissance dans un acte intuitif, en tant que convertible avec l'existence, est *assertive*, et la réalité de son unique objet est donnée inconditionnellement comme un *fait;* la connaissance dans un acte représentatif, en tant que non convertible avec l'existence, est *problématique*, et la réalité de son principal objet est donnée hypothétiquement comme une induction (inference). La connaissance représentative est purement *subjective*, car son objet connu est toujours *idéal;* l'intuitive peut être ou subjective ou objective, car son objet peut être ou idéal ou matériel. Considérées *en elles-mêmes*, la connaissance intuitive est complète, en tant qu'absolue et sans rapport aucun avec rien en dehors de sa sphère même: la représentative est incomplète, en tant que relative à quelque chose de transcendant placé au-delà de la conscience. Considérées dans leur relation avec leurs *objets*, la première est complète, son objet étant connu et réel; la seconde, incomplète, son objet connu étant non réel et son objet réel non connu. Considérées dans leur relation *entre elles*, la connaissance immédiate est complète, en tant que se suffisant à elle-même; la médiate, incomplète, en tant que réalisée seulement à travers l'autre [1].

[1] La distinction de la connaissance intuitive et représentative, négligée ou plutôt abolie dans les théories de la philosophie moderne, correspond à la

Jusqu'ici il n'y a pas de difficulté, ou il ne devrait pas y en avoir. Le passé et le possible ne peuvent être connus que médiatement par représentation. Mais une question plus ardue, ou du moins plus épineuse, est celle-ci : Toute connaissance du présent ou de l'actuel est-elle intuitive? *la connaissance de l'esprit et celle de la matière sont-elles également immédiates?*

Quant à la connaissance immédiate de l'esprit, il n'y a, présentement au moins, aucune difficulté; il est reconnu qu'elle n'est pas représentative. Le problème porte donc exclusivement sur la perception intuitive des qualités de la matière.

(Pour prévenir toute méprise, nous remarquerons ici, entre parenthèses, que tout ce que nous *connaissons* du moi, et tout ce que nous *pouvons* connaître du non-moi, n'est que *relatif*. L'existence considérée *absolument et en elle-même* est pour nous égale à zéro. Ainsi pour nous rien *n'est*

division de la connaissance de quelques scolastiques en *intuitive* et *abstractive ;* par ce dernier terme ils entendaient aussi la connaissance *abstraite* dans sa signification actuelle. « — Cognitio *intuitiva*, dit le docteur *Reso-« lutissimus*, est illa quæ immediate tendit ad rem sibi *præsentem* objective, « *secundum ejus actualem existentiam ;* sicut cum video colorem existentem « in pariete, vel rosam quam in manu teneo. *Abstractiva* dicitur omnis « cognitio quæ habetur de re *non sic realiter præsente* in ratione objecti « *immediate* cognitis. » Maintenant, si nous disions que beaucoup de ces scolastiques, professant cette distinction ignorée de Reid et rejetant avec lui non-seulement les espèces, mais encore toute perception représentative, surpassèrent sur ce point tous les philosophes modernes, nous avancerions un paradoxe, mais un paradoxe très facile à prouver. Leibnitz disait vrai quand il affirmait : « *Aurum latere in stercore illo scholastico barbariei.* »

connu, de même que pour nous rien *n'existe*, excepté ces apparences et modes qui ont quelque analogie avec notre faculté de connaître; ces manières d'être, nous les appelons des *qualités*. Ainsi donc, quand nous disons qu'une chose est *connue en elle-même*, nous entendons seulement qu'elle est posée face à face, et en relation directe et immédiate avec l'esprit; en d'autres termes, que, comme *existante* elle fait partie de la sphère de notre connaissance; qu'elle existe, *puisqu'*elle est connue, et qu'elle est connue *parce qu'*elle existe.)

Si nous interrogeons la conscience relativement au point en question, sa réponse est claire et catégorique. Quand je concentre mon attention sur l'acte de perception dans sa plus grande simplicité, j'acquiers la plus irrésistible conviction de l'existence de *deux* faits, ou mieux de deux faces d'un *même* fait: que je *suis*, et que *quelque chose qui n'est pas moi est* aussi. Dans cet acte j'ai conscience de moi-même comme sujet percevant et d'une réalité extérieure comme objet perçu; et j'ai conscience des deux existences dans le même indivisible moment d'intuition. La connaissance du sujet ne précède ni ne suit la connaissance de l'objet; l'une ne détermine pas l'autre, ni n'est déterminée par l'autre. Les deux termes de corrélation se posent dans un mutuel contrepoids et une égale indépendance; ils sont donnés comme unis dans la synthèse de la connais-

sance, mais comme opposés dans l'anthitèse de l'existence.

Tel est le fait de la perception révélé dans la conscience; il détermine également chez tous les hommes en général l'assurance de la réalité du monde extérieur, aussi bien que celle de l'existence de leur propre esprit. *La conscience déclare que notre connaissance des qualités matérielles est intuitive*. Au reste, le fait, en tant que *donné*, n'est pas nié par ceux mêmes qui en contestent la vérité. Il est si évident, que les philosophes mêmes qui rejettent la perception intuitive, ne peuvent s'empêcher de reconnaître que leur doctrine est décidément contraire à la voix de la conscience et à la croyance naturelle du genre humain.

Suivant que la vérité du fait de conscience dans la perception est *entièrement* acceptée, acceptée en *partie*, ou *totalement* rejetée, il en résulte *six* systèmes de philosophie possibles et existants :

1° Si la véracité de la conscience est admise inconditionnellement; si la connaissance intuitive de l'esprit et de la matière, et en conséquence la réalité de leur anthitèse, sont reconnues pour des vérités, plus ou moins susceptibles d'explication, mais en elles-mêmes au-dessus de tout doute, on a la doctrine que nous désignerions comme la formule du *réalisme naturel* ou *dualisme naturel*.

2° Si l'on admet la véracité de la conscience quant à l'équilibre du sujet et de l'objet dans l'acte,

tout en la rejetant quant à la réalité de leur antithèse, on a le système de *l'identité absolue* qui réduit l'esprit et la matière à des modifications phénomènales d'une seule et même substance.

3° et 4° Si l'on nie le témoignage de la conscience sur l'originalité contemporaine et l'indépendance réciproque du sujet et de l'objet, on arrive à deux constructions différentes suivant que l'un ou l'autre des deux termes est considéré comme le terme originel et générateur. Si l'on fait émaner l'objet du sujet, c'est *l'idéalisme;* si le sujet de l'objet, le *matérialisme.*

5° Enfin, si la conscience elle-même n'est admise que comme un phénomène, et si on nie à la fois la réalité substantielle du sujet et de l'objet, le résultat est le *nihilisme.*

6° Tous ces systèmes sont autant de conclusions déduites d'une première interprétation du fait de conscience, intrépidement poussée jusqu'à sa dernière conséquence. Mais il existe encore un autre système, qui, violant aussi l'intégrité du fait de perception, et regardant, avec l'idéaliste, l'objet de la conscience comme une simple modification du sujet percevant, prétend cependant échapper à la négation du monde extérieur, dont il cherche à établir et expliquer la réalité et la connaissance que nous avons de cette réalité, par diverses hypothèses. Ce système, que nous appellerons le *réalisme hy-*

pothétique ou le *dualisme hypothétique*, bien qu'il soit le plus inconséquent de tous, a été embrassé, sous diverses formes, par l'immense majorité des philosophes.

C'est le dernier de ces systèmes que le docteur Brown a adopté. Il pense que l'esprit *n'a conscience ou connaissance immédiate de rien hors de ses états subjectifs.* Mais il admet l'existence d'un monde extérieur au-delà de la sphère de la conscience, sur la seule raison de notre irrésistible croyance à sa réalité inconnue. Hors cette croyance, il n'y a pas de raisonnement qui puisse prouver l'existence de la matière; il reconnaît pour inexpugnable la logique de l'idéaliste.

Et non seulement Brown embrasse l'idéalisme hypothétique, mais il ne soupçonne même pas que Reid ait eu une autre doctrine. Cette transformation de Reid de réaliste *naturel* en réaliste *hypothétique*, considérée comme altération du dogme fondamental et distinctif d'une école par un de ses propres disciples, est sans exemple dans toute l'histoire de la philosophie; et cette erreur prodigieuse est féconde, *chimœra chimœram parit.* Si la méprise n'était si évidente et si claire, nous serions tentés plutôt de suspecter notre propre perspicacité que d'accuser un esprit aussi pénétrant d'une si grosse bévue.

Avant d'établir contre son antagoniste la vérita-

ble opinion de Reid, il convient d'abord d'énumérer toutes les formes sous lesquelles l'hypothèse de la perception représentative peut être produite; car la confusion de quelques-unes d'entr'elles, tant chez Reid que chez Brown, a contribué à introduire une grande confusion dans le sujet.

Le réaliste hypothétique soutient qu'il ignore complètement *les choses en elles-mêmes*, et que ces choses ne lui sont connues qu'au travers d'un phénomène, sorte de substitut du quel seul il a conscience dans la perception.

— *Rerumque* ignarus, *imagine* gaudet.

Maintenant, ce phénomène ou objet immédiat doit être: *ou* numériquement différent de l'intelligence percevante, *ou* une modification de cette intelligence même. Dans ce dernier cas il doit être encore: *ou* une modification de la substance pensante, accompagnée d'une existence transcendante supérieure à l'acte de la pensée, *ou* une modification identique à l'acte même de la perception.

Ainsi toutes les formes possibles de l'hypothèse représentative se réduisent à trois, et toutes trois ont été positivement soutenues.

1° *L'objet représentatif n'est pas une modification de l'esprit.*

2° *L'objet représentatif est une modification de l'esprit, dépendant pour sa connaissance mais,*

6.

non pour son existence, de l'acte de conscience.

3° *L'objet représentatif est une modification de l'esprit, sans existence réelle hors de la conscience, — l'idée et sa perception ne sont que des rapports différents d'un acte (état) réellement identique.*

Quant à la première de ces formes, les diverses opinions émises sur la nature et l'origine de l'objet représentatif, (s'il est matériel, immatériel, ou quelque chose d'intermédiaire; s'il est physique ou hyperphysique; s'il est tiré des objets externes, ou engendré dans un milieu; s'il est créé par l'ame intelligente, ou dans la vie animale; s'il est infusé par Dieu, par les anges, ou identique avec la divine puissance), offrent, dans l'histoire de la philosophie, tout autant de modifications secondaires de cette forme de l'hypothèse. Dans les deux autres formes, les théories secondaires ont été déterminées par la difficulté d'unir la représentation à la réalité, dans un rapport de dépendance causale; et tandis que quelques philosophes ont laissé ce problème sans explication, les autres ont été forcés de recourir aux théories hyperphysiques de l'assistance divine et de l'harmonie préétablie. Pour la seconde forme, on a discuté les deux opinions si l'objet représentatif est inné ou factice.

Reid paraît n'avoir pas compris la troisième de ces formes de la représentation. L'illusion qui lui fit prendre pour des facultés de connaissance *immé-*

diate, la mémoire et l'imagination, quoiqu'elles ne soient que des facultés *représentatives* sous la *troisième* forme, le fourvoya dans l'histoire des opinions relatives à la perception, comme nous le verrons par son exposition de la doctrine d'Arnauld. Il ne vit pas qu'il existait une théorie différente à la fois et de sa perception intuitive, et des deux premières formes de l'hypothèse représentative, qu'il connaissait suffisamment. Le docteur Brown, au contraire, qui adopte la troisième et la plus simple modification de l'hypothèse, paraît ne pas savoir qu'elle différe de la seconde, et en conséquence il considère comme de son opinion les philosophes qui ont soutenu cette dernière. Quant à la doctrine de l'intuition, il semble à peine en avoir entrevu la possibilité.

Ceci posé, abordons maintenant l'erreur de Brown la plus grave, tant en elle-même que dans ses conséquences, c'est-à-dire sa méprise sur le point cardinal de la philosophie de Reid, qui lui fait supposer que ce philosophe admettait avec lui, comme réaliste *hypothétique*, la troisième forme de l'hypothèse *représentative*, et non, comme réaliste *naturel*, la doctrine de la perception *intuitive*. Nous sommes forcés d'être courts ; et, pour compléter les preuves qui suivent (si toutefois il en est besoin), nous prierons les lecteurs que la question intéresse de revoir les passages auxquels nous ne pouvons que renvoyer.

En *premier* lieu, la *connaissance* et *l'existence* ne sont convertibles l'une à l'autre que lorsque la réalité est connue en *elle-même ;* car, c'est alors seulement que nous pouvons dire qu'elle est connue *parce qu'*elle existe, et qu'elle existe *puisqu'*elle est connue ; et c'est là ce qui constitue, rigoureusement parlant, la connaissance *immédiate* ou *intuitive.* Or, Reid n'en avait pas d'autre en vue. « Les « savants et les ignorants, dit-il, paraissent également admettre comme un premier principe, que « *ce qui est réellement perçu doit exister*, et que « *percevoir ce qui n'existe pas est impossible.* « Jusque-là, l'ignorant et le philosophe sont d'ac« cord. » (*Œuvres de Reid*, traduction française, tom. III, pag. 168.)

En *second* lieu, les philosophes conviennent que *l'idée*, ou l'objet représentatif dans leurs théories, est, dans le sens le plus strict, *immédiatement perçue ;* et c'est ainsi que le comprend Reid. « Je ne « perçois pas, dit le cartésien, l'objet extérieur lui« même (et jusque-là il est d'accord avec le péripa« téticien, et *diffère de l'homme ignorant*), mais « je perçois une image, une forme ou une idée, « dans mon esprit ou dans mon cerveau. Je suis « certain de l'existence de l'idée, parce que je la « perçois immédiatement. » (*Loc. cit.*)

En *troisième* lieu, les philosophes confessent tous que c'est la croyance générale du genre humain que la *réalité extérieure elle-même* constitue *l'objet*

immédiat et unique de la perception. Reid ne dit pas autre chose. « D'après le même principe, l'ignorant « dit : je *perçois l'objet extérieur*, et je *perçois qu'il « existe.* » (L. C.) « Le vulgaire croit, de la manière « la plus absolue, que c'est *l'objet extérieur* que « nous *percevons immédiatement*, et non pas seu- « lement son image représentative, et c'est par cette « *raison* qu'il regarde comme une *folie parfaite de « mettre en question l'existence des objets exté- « rieurs.* » (L. C.) — « Le vulgaire est fermement « persuadé que les *objets qu'il perçoit* continuent « d'exister quand il ne les perçoit plus ; et il n'est « pas moins fermement persuadé que lorsque « dix personnes regardent le soleil ou la lune, « elles voient toutes le *même objet individuel.* » « Tom. III, trad. franç., p. 196.) Il dit encore, en parlant de Berkeley : » Il réduit l'opinion vul- « gaire à ceci : que *les choses que nous percevons* « par nos sens doivent *réellement exister :* cela, « *il l'accorde.* » (Trad. franç., page 195.) « Ce « philosophe (Hume), avoue cependant que c'est « un instinct ou un préjugé naturel, une opinion « universelle et primitive chez tous les hommes, « de croire que les objets que nous *percevons « immédiatement* par nos seus, *ne sont pas des « images dans notre esprit*, mais des *objets ex- « térieurs*, et que leur existence est indépendante « de nous et de nos perceptions. » (Trad. franç., tom. II, pag. 235, et les chap. XI, XII, XIII et XIV)

Ainsi donc, s'il est vrai que Reid ait soutenu l'une de ces trois choses, ou bien 1° que sa perception immédiate des objets extérieurs est convertible avec leur réalité; ou bien, 2° que dans sa doctrine de la perception, la réalité extérieure se pose face à face avec l'esprit percevant, dans un rapport aussi immédiat que *l'idée* dans la théorie représentative des philosophes; ou bien, 3° que son opinion propre est identique avec la croyance vulgaire, telle qu'elle est interprétée par les philosophes et par lui-même; il est évident qu'il ne pouvait plus hautement se proclamer *réaliste naturel*, ni plus clairement montrer que sa doctrine de la perception est une *doctrine d'intuition*. Or, il soutient ces *trois propositions* à la fois.

Les deux premières. « Nous avons déjà, dit-il, « examiné les raisons alléguées par les philosophes, « pour prouver que les idées, et non les objets « externes, sont les objets immédiats de perception. « Nous remarquerons seulement ici, QUE SI LES OB- « JETS EXTÉRIEURS SONT PERÇUS IMMÉDIATEMENT » (et il vient de répéter pour la centième fois qu'ils sont perçus de cette manière), « NOUS AVONS AUTANT « DE RAISON DE CROIRE A LEUR EXISTENCE, QUE LES « PHILOSOPHES DE CROIRE A L'EXISTENCE DES IDÉES, « QU'ILS REGARDENT COMME LES OBJETS IMMÉDIATS DE « LA PERCEPTION. » (Trad. franç., tom. V, pag. 109, et tom. III, chap. V et VIII.)

La troisième. En parlant de la perception du

monde extérieur : « Voici ici, dit-il, un conflit re-« marquable entre les deux opinions contradictoires « qui partagent le genre humain tout entier. D'un « côté se place *tout le vulgaire*, étranger aux re-« cherches philosophiques et guidé par les instincts « primitifs et incorruptibles de la nature. De l'autre « côté se placent *tous les philosophes anciens et « modernes, tout homme, sans exception, qui ré-« fléchit*. DANS CETTE DIVISION, J'AVOUE A MA HONTE, « QUE JE ME TROUVE DU CÔTÉ DU VULGAIRE. (Trad. franç., tom. 3, p. 242.)

Nous pourrions ajouter d'autres preuves semblables ; mais pour être court nous les omettrons. L'interprétation du principe fondamental de la philosophie de Reid par Brown n'est donc pas une simple inexactitude ; c'est un renversement complet de son caractère le plus réel et le plus évident.

Mais le motif sur lequel Brown fonde son interprétation vaut certes bien l'interprétation elle-même. A peine pourrait-on dire qu'il ait songé à la possibilité d'une intuition hors du moi. En une occasion, pourtant, le langage de Reid semble, pour un moment, lui avoir suggéré la question : s'il ne serait pas possible que ce philosophe eût regardé l'objet matériel comme identique à l'objet de la conscience dans la perception ? — Sur quelle raison Brown rejette-t-il l'affirmative comme absurde ? voici son raisonnement : *Admettre une perception intuitive de la matière, c'est admettre l'identité de la matière et de l'esprit*

(*car* l'IMMÉDIATIBILITÉ (immediacy) *de connaissance équivaut à l'unité d'existence*). *Mais Reid était un dualiste déclaré: en conséquence il ne pouvait admettre une perception immédiate des qualités de la matière*. (Lec. xxv, p. 159, 160.) Dans ce syllogisme, la majeure est une pure *petitio principii* que Brown n'a pas essayé de prouver, et qui, examinée suivant la règle de toute vérité philosophique, est non-seulement fausse, mais encore la contre-partie de la vérité; sans compter que, même en admettant son exactitude, elle ne peut être suffisamment liée à la mineure pour justifier la conclusion.

Si nous interrogeons la conscience, la conscience nous donne, pour dernière analyse, dans l'unité de la connaissance une *dualité d'existence*, et dément péremptoirement la supposition de Brown que le *non-moi en tant que connu est identique avec le moi en tant que connaissant*. Reid donc, comme dualiste, et sur la suprême autorité de la conscience, pouvait fort bien soutenir l'immédiatibilité de la perception. Bien plus, comme dualiste, Reid *n'aurait pas pu*, sans inconséquence, adopter l'opinion qu'il *a dû*, d'après Brown, admettre comme dualiste. L'esprit et la matière n'existent pour nous que dans leurs qualités, et ces qualités n'existent pour nous que comme elles nous sont connues, c'est-à-dire comme des phénomènes. C'est donc seulement de la *connaissance* que nous pouvons in-

férer *l'existence*, et ce n'est qu'en vertu de la répugnance ou convenance supposées des *phénomènes*, indiquées par l'expérience, que nous pouvons remonter jusqu'à la différence ou à l'identité transcendante des *substances*. Maintenant, dans l'hypothèse que tout ce que nous connaissons immédiatement n'est qu'un état, une modification, une qualité ou un phénomène du sujet qui connaît, comment peut-on prétendre que les phénomènes de l'esprit et de la matière, *connus* seulement comme des modifications *d'une même* substance, doivent *être* des modifications de substances *différentes*; et, ce qui est plus fort, présenter l'hypothèse de leur unité substantielle en connaissance, comme le seul moyen possible de maintenir leur substantielle dualité en existence? mais nous reviendrons sur ce point.

La supposition de Brown n'a pas d'autre fondement que l'exagération d'une rêverie des philosophes, qui, bien que contraire au témoignage de la conscience, (et par conséquent non-seulement *sans* raison, mais encore *contre* toute raison), a cependant exercé une influence plus étendue et plus importante qu'aucun autre principe dans l'histoire de la philosophie. Le sujet exigerait un volume, et nous ne pouvons y consacrer que quelques mots. — Quelques philosophes (comme Anaxagore, Alcméon, Héraclite) maintinrent que la connaissance implique l'opposition du sujet et de l'objet. Mais depuis

Empédocle, toutes les écoles ont cru, et il n'y a pas eu d'opinion plus universellement admise, que le *rapport de connaissance* suppose *une analogie d'existence.* Cette analogie peut être conçue de deux manières. Ce qui connaît et ce qui est connu, sont: ou *semblables*, ou *identiques ;* et si le principe général de l'analogie est vrai, la dernière des deux formules est la plus philosophique. Ce principe a déterminé immédiatement toute la doctrine de la perception représentative. La plus vulgaire de ses formes se trouve dans les *espèces intentionnelles* des écoles ; la plus élevée dans les *raisons gnostiques* des platoniciens, dans les *espèces préexistantes* d'Avicenne et des Arabes, dans les *idées* de Descartes et de Leibnitz, et dans les *états externes* du docteur Brown. Indirectement ce principe produisit l'échelle hiérarchique des facultés ou des âmes des aristotéliens, les véhicules moyens des platoniciens, les théories de l'intellect commun d'Alexandre, Thémistius, Averroës, Cajetan et Zabarella, la vision en Dieu de Mallebranche, et les doctrines cartésienne et leibnitzienne de l'assistance et de l'harmonie préétablie. On ne doit pas rapporter à une autre origine la négation du fait de conscience dans sa dualité primitive ; et les systèmes unitaires de l'identité, du matérialisme, de l'idéalisme en sont le résultat. Mais quelque universel et tout puissant qu'ait pu être ce principe, Reid était à la fois trop peu instruit des opinions pour être beaucoup ex-

posé au danger de l'autorité, et penseur trop indépendant pour accepter comme un fait une imagination si dénuée de preuves. « M. Norris, dit-il, est « le seul auteur à ma connaissance qui mette directement en question si les choses matérielles peuvent être perçues *immédiatement?* et il a présenté « quatre arguments pour prouver qu'elles ne peuvent pas être perçues de cette manière. Le premier, « c'est que les objets matériels sont en dehors de « l'âme, et que par conséquent il ne saurait y avoir « aucune *union* entre l'objet et le sujet percevant. « Réponse. — Cet argument sera bon quand on « aura prouvé la nécessité d'une union quelconque « entre l'objet et l'esprit dans la perception. Le « second, c'est que *les objets matériels sont disproportionnés avec l'esprit et qu'ils en sont séparés par tout le diamètre de leur être.* Je ne « puis répondre à cet argument-ci, *parce que je ne le comprends pas.* » (Trad. franç., tom. 3, p. 236.)

Ce principe, que le rapport de connaissance implique une analogie d'existence, admis sans examen dans presque toutes les écoles, mais que Reid, avec une ignorance plus sage que la science, déclare ne point comprendre, n'est en définitive qu'un effort téméraire pour expliquer ce qui est en soi inexplicable. On ne peut pas mieux concevoir comment ce qui est semblable ou identique a la conscience de soi-même, que, comment un des contraires perçoi

immédiatement l'autre. On ne fait tout au plus par là que reculer notre ignorance; et au lieu de tirer notre connaissance de l'*incompréhensible*, on la fait descendre fastueusement de l'*absurde*.

La plus légère critique suffit pour montrer la futilité de l'hypothèse représentative que Brown veut substituer à la perception intuitive de Reid, bien que cette hypothèse, sous ses diverses modifications, constitue presque toute l'histoire de la philosophie. En fait, elle ne remplit aucune des conditions d'une hypothèse *légitime*.

En *premier* lieu, elle *n'est pas nécessaire*. Elle ne prouve pas que le fait de la perception intuitive, tel que le donne la conscience, soit inadmissible. Elle est donc incapable de justifier sa nécessité pour expliquer la possibilité de la connaissance. De ce que nous ne pouvons pas expliquer *comment* l'esprit est capable de connaître quelque chose de différent de lui-même, ce n'est pas une raison pour mettre en doute le *fait* de cette connaissance. Tout *comment* (διότι) s'appuie en définitive sur un *fait* (ὅτι); toute démonstration est déduite de quelque chose de *donné* et d'*indémontrable;* tout ce qui est compréhensible tient à quelque *fait révélé* que *nous devons croire comme actuel*, mais que l'*intellect ne peut saisir dans sa possibilité*. C'est dans la conscience, en tant qu'elle est la spontanéité originelle de la raison (νοῦς, *locus principiorum*), que se révèlent les faits primordiaux de notre nature intelli-

gente. La conscience est la source de toute intelligibilité et de toute explication, mais, *comme telle*, elle ne peut être elle-même comprise ni expliquée. Demander comment un fait de conscience est possible, c'est demander comment est possible la conscience elle-même; et demander comment la conscience est possible, c'est demander comment un être intelligent comme l'homme est possible. Si nous pouvions répondre à ces questions, le serpent n'aurait pas tenté Ève par une hyperbole lorsqu'il lui dit : « Vous serez semblable à Dieu. » Mais comme nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes, comme nous ne sommes pas même dans le secret de notre création, il nous faut prendre notre existence et notre science de *confiance*. Et cette philosophie est la seule vraie, parce que la vérité ne *peut* être réalisée que dans celle-là seule qui ne se met pas en révolte contre l'*autorité* de nos *croyances* naturelles.

La voix de la nature est la voix de Dieu.

En conséquence, demander une *raison* de la possibilité de notre intuition des choses externes, autre que le *fait* même de sa réalité, tel qu'il est donné dans notre conscience perceptive, trahit, comme Aristote l'a dit avec vérité, une faiblesse du *principe raisonnant lui-même*; τουτου ζήτεῖν λὸγον, ἀφὲντας τὴν ἄισθησιν, ἀῤῥωςὶα τίς ἐςι διανοὶας. Le réaliste naturel,

qui accepte cette intuition, ne peut l'expliquer parce que, comme fait primitif, elle est inexplicable.

Il sait *que ce qui est*[1] *est*, et c'est là le point le plus haut où puisse voler l'esprit métaphysique.

Mais le réaliste hypothétique, qui veut que nous n'ayons conscience de rien hors de l'esprit, ne peut exiger du réaliste naturel qu'il explique comment cette conscience est possible, jusqu'à ce qu'il ait expliqué lui-même une chose plus inconcevable encore, savoir : la possibilité de *représenter* (c'est-à-dire de *connaître*) *l'inconnu.* Jusque là donc tous deux partent de l'*incompréhensible ;* mais le premier admet la véracité, le dernier la fausseté du principe qui peut seul donner le caractère de la vérité à cette incompréhensible base. Le réaliste naturel dont le mot d'ordre est, le *fait de conscience*, *tous les faits et rien que les faits*, n'a rien à craindre de son antagoniste, tant que la conscience n'aura pas été expliquée ou condamnée du dehors ; si son système doit tomber, ce n'est qu'avec la philosophie même, car il ne peut être renversé qu'en prouvant la fausseté de la conscience,

« Quæ nisi sit veri, ratio quoque falsa fit omnis. »

Ceci nous conduit à la *seconde* violation des lois

[1] He knows *what's what*, etc., (*le ce que du ce que*). (L. P.)

imposées à toute hypothèse légitime.—La doctrine de la perception représentative *s'anéantit elle-même* en détruisant l'édifice général de la science; en infirmant le témoignage de la conscience sur la perception immédiate d'un monde extérieur, elle infirme la véracité générale de la conscience. Mais la vérité de la conscience est la condition de la possibilité de toute connaissance. Le premier acte du réalisme hypothétique est donc un acte de suicide. La philosophie n'est plus alors qu'un cadavre animé par enchantement qui n'attend que l'exorcisme du sceptique pour retomber dans son néant. Mais nous aurons bientôt occasion de développer ce point, lorsque nous exposerons la méprise de Brown au sujet de l'argument du sens commun.

En *troisième* lieu, c'est une condition de toute hypothèse légitime *que le fait ou les faits* pour l'explication desquels elle est inventée, ne soient pas *eux-mêmes hypothétiques*. Or, loin que le principal fait que l'hypothèse représentative se propose d'expliquer soit certain, sa réalité est rendue problématique par l'explication même qu'on en donne. Les faits soumis à l'hypothèse sont au nombre de deux, savoir: le fait d'une *modification mentale*, et le fait de la *réalité matérielle*. Le problème à résoudre c'est leur connexion; et l'hypothèse de la *représentation* est proposée comme la raison de leur corrélation, en supposant que le premier *en tant que connu* représente le second *en tant qu'existant*. Il y

a cependant ici une transposition singulière du fait et de l'hypothèse; le fait est pris comme une hypothèse, l'hypothèse expliquée comme un fait; le fait et l'hypothèse s'établissent et s'interprètent l'un par l'autre. Pour expliquer la possibilité d'un monde extérieur on invente l'hypothèse de la représentation, et pour expliquer la possibilité de la représentation on imagine l'hypothèse d'un monde extérieur. Rien de plus facile à prouver que, dans cette théorie, le fait de la réalité externe est non-seulement douteux, mais improbable. Mais nous sommes dispensés de le faire par l'aveu de Brown lui-même qui dit : « *que l'argument sceptique en faveur de la* « *non-existence d'un monde extérieur, considéré* « *comme un simple jeu de raisonnement, n'admet* « *pas de réplique* »; et nous prouverons en outre bientôt que la seule preuve qu'allègue Brown pour démontrer cette existence (notre croyance naturelle en sa réalité) est interdite à un réaliste hypothétique. Nous ferons voir que si cette croyance est vraie, l'*hypothèse* est superflue; et que si elle est fausse, l'hypothèse n'a plus de *fait* à expliquer.

En *quatrième lieu* une hypothèse légitime doit s'appliquer aux phénomènes d'une manière adéquate et sans violence, dans toutes leurs dépendances, relations et particularités. Mais l'hypothèse en question n'atteint son but, ne justifie même son utilité que par la mutilation, ou plutôt par la *destruction* et la *re-construction* du phénomène dont

elle prétend rendre compte. Le phénomène *intégral* à expliquer par la supposition d'une perception représentative est le fait, donné dans la conscience, d'une *connaissance ou intuition immédiate d'une existence différente du moi.* Ce phénomène unique l'hypothèse le coupe en deux fragments : l'*existence* et l'*intuition.* L'existence des objets extérieurs, qui est donnée seulement *au travers* de leur intuition, elle l'admet; l'intuition elle-même, quoique elle soit la *ratio cognoscendi* (et par conséquent *pour nous* la *ratio essendi*), elle la rejette. Mais anéantir ce qu'il y a de primitif et de constitutif dans le phénomène, c'est, en réalité, anéantir en même temps le phénomène. L'existence d'un monde extérieur, que l'hypothèse veut expliquer, n'est plus même un fait de conscience tronqué; car l'*existence donnée dans la conscience* disparaît nécessairement avec l'intuition sur laquelle elle repose. La perception représentative est donc une explication hypothétique d'un fait *supposé*: elle crée ce qu'elle interprète; et sous ce rapport, de toutes les variétés de l'hypothèse représentative, la *troisième*, c'est-à-dire celle qui fait de l'objet connu une simple modification de la pensée, est celle qui mutile le plus violemment le phénomène de conscience qu'elle cherche à expliquer. Et c'est celle de Brown. La *première* respecte le phénomène de conscience en ce qu'elle conserve toujours une différence numérique, sinon substantielle, entre l'objet perçu et l'*esprit* perce-

vant. La seconde ne viole pas du moins l'antithèse de l'objet perçu et de l'*acte* percevant; tandis que dans la plus simple forme de la représentation, non-seulement l'objet connu n'est pas la réalité existante, quoique la conscience l'atteste, mais cet objet, révélé comme un non-moi, est identifié avec l'*ego* mental, et confondu même, quoique donné comme permanent, avec l'action transitoire de la pensée.

En *cinquième lieu*, le *fait* à expliquer par une hypothèse légitime *doit être dans la sphère de l'expérience.* Or le fait expliqué par l'hypothèse représentative (l'existence des objets extérieurs) dépasse *ex hypothesi* toute expérience; il n'est pas un objet de connaissance; c'est un pur *ens rationis*, une chimère hyperphysique.

Enfin, en *sixième lieu*, une *hypothèse*, considérée en *elle-même*, est *plus ou moins probable suivant qu'elle fonctionne simplement et naturellement;* c'est-à-dire qu'elle ne dépend d'aucune autre hypothèse subsidiaire, et qu'elle ne renferme aucun élément arbitraire, occulte, supernaturel. Or, sous ce dernier rapport, la doctrine de la perception représentative n'est pas moins vicieuse; car pour expliquer complètement elle a besoin non-seulement d'hypothèses subsidiaires, mais encore de miracles. Cette doctrine prétend expliquer *la connaissance d'un monde inconnu* par le moyen d'une perception représentative; mais il est impossible

d'établir un rapport quelconque entre le moyen et les faits. De deux choses l'une: ou bien la modification mentale, dont nous sommes supposés avoir exclusivement conscience dans la perception, *représente* (c'est-à-dire nous fait connaître médiatement) la réalité [1] d'un monde extérieur, ou bien elle ne la représente pas. La dernière supposition est une déclaration d'idéalisme; nous n'avons donc à nous occuper pour le moment que de la première. Or ici encore deux alternatives: ou bien l'esprit *connaît* la réalité de ce qu'il représente, ou bien il ne la connaît pas. S'il la connaît, l'hypothèse en question se détruit elle-même en détruisant la raison de son utilité; car la *fin* de la représentation étant la connaissance, et l'hypothèse de la perception représentative étant uniquement fondée sur la prétendue impossibilité de cette connaissance intuitive que la conscience affirme, si l'on admet que l'esprit peut connaître la réalité externe en elle-même, sans représentation préalable, la *fin* pour l'accomplissement de laquelle l'hypothèse est inventée comme *moyen* est déjà obtenue; et la possibilité d'une perception intuitive, telle qu'elle est donnée dans la conscience, est admise. Et ce n'est pas seulement par sa superfluité que

[1] Nous disons seulement la *réalité*, pour embrasser tous les systèmes depuis celui de Kant, qui n'admet pas même une existence des *choses en elles-mêmes* dans l'*espace* et dans le *temps*, jusqu'à celui de Locke, qui suppose que la réalité transcendante ressemble à l'idée, au moins quant aux *qualités premières*.

l'hypothèse serait, dans ce cas, absurde; elle suppose en effet : ou que l'esprit *connaît avant qu'il connaisse*, et que, semblable à Panthée en délire, il *voit les objets doubles;*

Et solem geminum, et duplices se ostendere Thebas;

ou bien encore que l'*identité de l'esprit et du moi, de la conscience et de la connaissance* est abolie, et que *mon intelligence* connaît à mon insu. Reste la seconde alternative, savoir: que l'esprit est *aveuglément* déterminé à *représenter*, et à représenter *véritablement*, la réalité qu'il ne connaît pas. Dans ce cas, il faut : ou que l'esprit se *détermine* aveuglément *lui-même*, ou qu'il soit *aveuglément déterminé par une cause extrinsèque et intelligente*. La première supposition est la plus philosophique en ce qu'elle n'implique aucun élément hyperphysique mais elle est d'ailleurs tout à fait irrationnelle, parce qu'elle prétend expliquer un effet par une cause complètement insuffisante. Ici, en effet, la connaissance serait supposée naître de l'ignorance, l'intelligence de la stupidité, la vie de la mort. A la vérité nous ignorons nécessairement la manière dont la causation opère, mais nous savons du moins qu'aucun effet n'arrive sans une cause, et sans une cause suffisante pour le produire. C'est l'absurdité de cette opinion qui a forcé les réalistes hypothétiques les plus profonds à embrasser la seconde supposition, malgré toute leur an-

tipathie pour les hypothèses supernaturelles. Ainsi, pour ne rien dire de quelques théories moins célèbres, les systèmes de l'assistance divine, de l'harmonie préétablie et de la vision en Dieu, nous offrent tout autant d'hypothèses auxiliaires et de tentatives pour jeter un pont, à l'aide d'un machinisme supernaturel, sur l'abîme qui sépare la *représentation* et la *réalité*, abîme que le génie humain a reconnu infranchissable par les moyens naturels. Ainsi l'hypothèse de la perception représentative a besoin pour fonctionner de supposer d'abord un *miracle*. A la vérité le Dr Brown repousse, comme anti-philosophiques, ces secours hyperphysiques; mais c'est parce qu'il voyait moins clairement que leurs illustres inventeurs la nécessité de les admettre. C'est une pauvre philosophie, celle qui ne veut pas du *Deus ex machinâ*, et qui cependant serre le nœud que le dieu seul peut défaire. Il n'est pas anti-philosophique de supposer un miracle, si le miracle est nécessaire; mais il peut être, et il est probablement anti-philosophique de créer cette nécessité. En effet, le réaliste hypothétique ne peut pas dire que la difficulté vient de la nature même et non de lui; car, en fait, elle existe uniquement *parce qu*'il a fermé ses yeux à la lumière de la nature et refusé de se laisser conduire par la conscience. Mais de ce qu'il s'est égaré lui-même en poursuivant l'*ignis fatuus* d'une théorie, il n'a pas le droit d'attribuer ses propres absurdités à la fai-

blesse de la raison humaine, ni de généraliser son ignorance factice par un *quantum est quod nescimus!* Le Dr Brown n'a pas aperçu la difficulté du problème, ou s'il l'a aperçue il n'a pas osé l'aborder, et bien moins encore tenté de la lever. Il a essayé, il est vrai, de *couper* le nœud qu'il était incapable de *dénouer;* mais nous verrons ci-après que son postulat de la réalité du monde extérieur fondée sur notre croyance en son existence, est, entre ses mains, la plus malheureuse de toutes les impuissantes tentatives de ce genre.

Le système de réalisme naturel que Reid a eu, le premier parmi les philosophes non oubliés, l'immortel honneur d'embrasser, est donc la seule théorie par laquelle on puisse maintenir à la fois et la véracité de la conscience et la possibilité de la connaissance; tandis que le réaliste hypothétique, s'efforçant d'être *plus savant que la science*, semblable au chien de la fable, laisse échapper le corps pour courir après l'ombre. « *Les hommes,* » dit Leibnitz, qui oublie lui-même quelquefois cette vérité, « *les hommes cherchent ce qu'ils savent, et ne savent* « *pas ce qu'ils cherchent.* »

Que la doctrine de la perception *intuitive* ait aussi ses difficultés, nous l'accordons; mais les difficultés ne compromettent pas sa possibilité, et elles pourraient, en grande partie, être écartées par un examen plus rigoureux du phénomène. Reid a déjà très bien su mettre à profit la distinction entre

la *perception proprement dite* et la *sensation*, ou, en d'autres termes, entre le *subjectif* et l'*objectif* de l'acte; mais son analyse aurait eu plus de succès encore s'il eût découvert la loi qui détermine universellement leur manifestation, savoir : *que la perception et la sensation, l'objectif et le subjectif, quoique toujours coexistants, sont toujours en raison inverse l'un de l'autre*. Mais nous ne pouvons en ce moment aborder ce sujet.

Le Dr Brown n'est pas dans l'erreur seulement quant à la doctrine propre de Reid; car, même en admettant comme vraie son interprétation, il aurait tort encore d'accuser ce philosophe « d'une suite d'étonnantes méprises, » au sujet des opinions universellement adoptées sur la nature des idées. Nous n'arguerons pas de cette raison capitale, que Reid, en qualité de réaliste naturel, ne pouvait, *philosophiquement* parlant, avoir tort dans ses attaques contre l'hypothèse de la perception représentative, quand même il aurait pris une de ses formes pour l'autre; mais nous prouverons que dans la supposition où Reid eût été, comme Brown, un réaliste hypothétique sous la troisième forme de l'hypothèse, il ne se trompait pas *historiquement* en attribuant aux philosophes en général la *seconde* ou la *première* variété de la théorie représentative. Sous ce point de vue secondaire même Brown n'a pas été plus heureux; et si, à la vérité, Reid n'est pas toujours exact, son adversaire n'a pu cepen-

dant parvenir à le convaincre d'une seule erreur. Nous examinerons en détail ces accusations d'inexactitude.

C'est un fâcheux augure de trébucher sur le seuil de la porte. Le paragraphe (leç. 26) par lequel Brown commence son attaque contre Reid renferme plus d'erreurs que de phrases, et la discussion étymologique qu'on y trouve suppose comme vraies des choses non seulement fausses, mais encore diamétralement opposées à la vérité. Entre autres erreurs, nous observerons 1° que le mot *idea* ne fut employé dans aucun système avant l'époque de Descartes, pour signifier « de petites images détachées « des objets extérieurs; » 2° qu'on ne se servit jamais de ce mot dans aucune philosophie, antérieurement à cette même période, pour désigner l'objet immédiat de la perception; 3° qu'il ne fut pas employé par les « péripatéticiens et les scolastiques » pour exprimer un objet quelconque de la pensée humaine [1]; 4° que

[1] L'histoire du mot *idée* semble complètement inconnue. Avant l'époque de Descartes il fut exclusivement employé, comme terme philosophique, par les platoniciens, ou du moins toujours dans une acception exclusivement platonicienne, et cette acception était *précisément l'inverse* de celle que lui attribue le docteur Brown. L'idée *n'était pas un objet de la perception*; elle *n'était pas dérivée du dehors*. Dans les écoles, bien loin d'être une expression *psychologique* familière, comme Brown l'imagine, elle n'eut jamais qu'une acception *théologique*. Après la renaissance des lettres, ce mot ne fut pas davantage appliqué par les aristotéliciens aux objets de l'*intellect*. Il est vrai que Melanchton (qui était une sorte de demi-platonicien) s'en sert dans *un* cas comme synonyme de notion ou d'espèce intelligible (*de Anima*, pag. 187, édit. 1555); et nous présumons même que c'était là le seul exemple que Jules Scaliger eût en vue (*de Subtilitate*, VI, 4), quand il

les idées (en entendant par ce mot les *espèces*) ne furent pas regardées « à l'époque ténébreuse des sectateurs scolastiques d'Aristote » comme « *de petites images venues du dehors*, » car une grande partie des plus illustres scolastiques rejetaient les *espèces* non seulement dans l'*intellect*, mais encore dans le *sens*; 5° que le *Fantôme*, dans « la vieille philosophie, » n'était pas « *la cause externe de la perception*, » mais bien *l'objet interne de l'imagination*; 6° enfin, que le terme de *pellicule* que le Dr Brown emploie constamment ici et ailleurs, montre qu'il confond les espèces immatérielles des

blâme une telle application du mot comme néotérique et abusive (il y a à la marge *Melanch.*). Nous dirions même d'une manière absolue qu'avant d'être employé par Descartes *lui-même* dans ce sens, ce mot n'avait jamais été admis comme signifiant en général tous les objets immédiats de la pensée, si nous ne nous souvenions de l'*histoire de l'ame humaine* (*Historia animæ humanæ*) de notre compatriote David Buchanan. Cet ouvrage, écrit originairement en français, circula confidentiellement de main en main pendant quelques années, avant d'être publié à Paris en 1636. Nous y trouvons le mot *idée* familièrement employé dans sa plus large signification, pour exprimer non-seulement les objets de l'intellect, mais encore ceux de la mémoire, de l'imagination et des sens; et c'est là le *premier* exemple d'un emploi semblable; car *le discours sur la méthode*, où ce terme est pris par Descartes dans la même latitude, ne fut publié qu'un an après, en juin 1637. Adopté bientôt après par Gassendi, ce terme devint graduellement, sous cet imposant patronage, d'un usage général. En Angleterre cependant Locke paraît avoir été le premier qui ait naturalisé ce mot dans toute son extension cartésienne. Hobbes l'emploie, mais *historiquement*, une ou deux fois seulement; Henri More et Cudworth en sont très sobres, même en traitant de la philosophie cartésienne; Willis en use rarement; lord Herbert, Reynolds et les philosophes anglais en général, depuis Descartes jusqu'à Locke, ne s'en servirent pas du tout dans le sens psychologique. Quand on le rencontre dans le langage commun dans les écrits de Dryden et de Milton, *après* Descartes, comme *avant* lui dans ceux de Sydney, de Spencer, de Shakespeare, de Hoo-

péripatéticiens avec les émanations corporelles de Démocrite et d'Epicure,

> Quæ, quasi *membranæ*, summo de cortice rerum
> Dereptæ, volitant ultro citroque per auras.

En somme, si le Dr Brown se trompe en voulant expliquer contre Reid les diverses acceptions dans lesquelles les « anciens écrivains » employèrent le mot *idée*, c'est par cette seule petite raison que les anciens écrivains ne se servirent jamais du mot idée.

La suite de l'attaque ne dément pas le début. Nous examinerons les philosophes indiqués par Brown dans un ordre chronologique. Reid n'a particulièrement cité l'opinion que de trois d'entre

ker, etc., son acception est platonicienne. Nos lexicographes ignorent cette différence.

La destinée de ce mot est curieuse. Employé par Platon pour exprimer les formes réelles du monde intelligible, dans leur haute opposition avec les images sans réalité du monde sensible, il ne descendit de cette hauteur que lorsque Descartes l'étendit à tous les objets de la conscience en général. Quand, après Gassendi, l'école de Condillac eut réduit nos plus hautes facultés aux plus basses, *l'idée* s'éloigna bien plus encore de son élévation originelle. Semblable à un ange déchu, elle fut reléguée, loin de la sphère de l'intelligence divine, dans celle de la sensibilité humaine; jusqu'à ce qu'enfin par une double bévue en philosophie et en grec, le mot IDÉOLOGIE (pour IDÉALOGIE), terme qui ne pouvait avec propriété désigner qu'une formule à *priori* dérivant la connaissance de l'intellect, est devenu en France le nom spécial et distinctif de cette philosophie qui fait provenir exclusivement de la sensation toutes nos connaissances. *L'idée*, dans le mot comme dans la chose, a été la *crux philosophorum* depuis le jour qu'Aristote l'anathématisa jusqu'au temps présent.— τὰς δὲ ἰδέας χαιρέτω· τερετίσματα γάρ ἐστι.

eux (Descartes, Arnauld et Locke); c'est Brown qui présente les autres (Hobbes, Leclerc, Crousaz) comme des exemples de l'erreur générale de Reid. Quant aux philosophes beaucoup *plus nombreux* spécialement critiqués par Reid, Brown s'abstient *prudemment* d'en rien dire.

Le premier auteur cité par Brown est Descartes. Brown, non content d'accuser Reid d'une simple ignorance, prétend « que les opinions de Descartes « sont *diamétralement contraires* à l'exposition que « Reid en a faite. » (Leç. XXVII, p. 172.) Reid établit que Descartes semble placer l'idée ou l'objet représentatif de la perception tantôt dans l'*esprit*, tantôt dans le *cerveau*, et il ajoute que, ces deux opinions lui paraissant contradictoires, il n'est pas en mesure de dire quelle était celle qu'avait positivement embrassée l'auteur, si toutefois il ne les avait pas adoptées toutes deux. « Des-« cartes, dit-il, semble avoir hésité entre les deux « opinions, ou avoir passé de l'une à l'autre. » Dans la double alternative pourtant, Reid attribue à Descartes ou la *première* ou la *seconde* forme de l'hypothèse représentative. Maintenant il importe de rappeler que la question n'est pas de savoir si Reid avait *certainement raison*, mais bien s'il avait *inexcusablement tort*. Le Dr Brown l'accuse de la plus grossière méprise; il l'accuse d'interpréter un auteur dont il loue lui-même la clarté dans un sens *exactement inverse* de la vérité. Il serait bien difficile,

et peut-être impossible, de déterminer positivement la doctrine de Descartes sur la perception, et, quant à la question à résoudre, cette détermination serait certainement inutile. Il suffit ici de montrer que son opinion sur ce point fut controversée parmi ses disciples, et que Brown, sans se douter le moins du monde des difficultés du sujet, dogmatise sur un passage unique, passage qui en lui-même ne prouve rien.

Reid sera justifié contre Brown si on peut prouver que l'idée cartésienne était, soit une *image matérielle dans le cerveau*, soit *une représentation immatérielle dans l'esprit*, *distincte de l'acte percevant.* Pour ceux qui n'ont pas la clef de la théorie cartésienne, plusieurs passages [1] des écrits de son auteur pourraient, pris isolément, faire conclure que Descartes attribuait à l'esprit la conscience de certains *mouvements dans le cerveau*, auxquels il appliquait les termes d'*image* et d'*idée* aussi bien qu'aux *modifications de l'intellect même.* Reid qui ne saisissait pas l'ensemble de la philosophie cartésienne comme système, fut trompé par ces ambiguités superficielles. Ne s'apercevant pas que le point cardinal de cette théorie consiste en ce que l'esprit et le corps, essentiellement opposés, sont *naturellement* l'un à l'égard de l'autre comme zéro,

[1] Voyez par exemple, *de Passi.* § 35, un passage plus fort qu'aucun de ceux cités par Delaforge.

et que leur commerce mutuel ne peut être maintenu que *surnaturellement* par le concours de la divinité [1], Reid attribuait à Descartes l'opinion possible que l'ame connaissait immédiatement les *images matérielles dans le cerveau.* Mais dans la théorie cartésienne l'esprit n'a conscience que de lui-même; les affections du corps peuvent, en vertu de la *loi d'union*, être les *occasions* prochaines, mais jamais les *objets* immédiats de la connaissance. Reid, supposant que le nom d'*image* ne pouvait convenir qu'à une sorte de prototype, et celui d'*idée* à rien autre qu'à un objet de la pensée, comprenait mal Descartes qui, abusivement il est vrai, applique également ces termes, et à *l'occasion* de la perception (c'est-à-dire le mouvement dans le sensorium, *inconnu en lui-même* et *ne ressemblant à rien*),

[1] Que la théorie des *causes occasionnelles* soit nécessairement contenue dans la doctrine de *l'assistance* de Descartes, et que son explication de l'union de l'esprit avec le corps repose sur cette théorie, c'est ce dont il est impossible de douter. En rejetant toute influence physique dans la communication et conservation du mouvement dans les corps, qu'il rapporte exclusivement à l'intervention ordinaire de Dieu (Princip. P. II. Art. 36, etc.), il dépouille nécessairement les corps de toute activité propre, et n'en fait plus que de simples causes occasionnelles des phénomènes; il devait donc, *à fortiori*, pour expliquer l'action réciproque de deux substances *d'une nature aussi incompatible*, suivant *lui*, que l'âme et le corps, admettre l'hypothèse qu'il jugeait nécessaire pour expliquer le rapport de choses *substantiellement les mêmes*. Delaforge, Geulinx, Mallebranche, Cordemoi, et les autres disciples de Descartes, n'ont fait que développer explicitement ce qui était contenu implicitement dans les écrits de leur maître. Nous observerons, sans pouvoir nous arrêter à le prouver, que Tenneman a tort de croire que Delaforge loin d'être le premier qui ait exposé positivement la doctrine des *causes occasionnelles*, n'était pas même un partisan de cette opinion.

et à l'*objet* de la pensée (c'est-à-dire la représentation dont nous avons conscience dans l'âme même). Dans le système leibnitzio-wolfien, on distingue de la même manière dans le procédé de la perception *deux* éléments, également appelés *idées*. *L'idée dans le cerveau* et *l'idée dans l'esprit* de Descartes sont précisément la même chose que *l'idée matérielle* et *l'idée sensoriale* des wolfiens. Dans l'une et l'autre de ces philosophies les deux idées sont des modifications harmoniques, corrélatives et co-existantes; mais ni dans l'une ni dans l'autre l'affection organique ou l'idée sensoriale, n'est un objet de conscience; elle n'est qu'une condition inconnue et arbitraire de la représentation mentale; et dans les deux hypothèses de l'Assistance et de l'Harmonie préétablie, la présence d'une idée implique la concomitance de l'autre uniquement en vertu d'une détermination hyperphysique. Si, en fait, Reid ne s'était pas borné à étudier le système cartésien dans les seuls écrits du fondateur, la double application du mot *idée* par Descartes ne l'aurait pas entraîné à croire qu'un si monstrueux solécisme eût échappé à cet illustre penseur. Delaforge, l'ami particulier de Descartes, non seulement signale, mais encore fait disparaître cette ambiguité verbale. Cet admirable interprète applique le terme *d'espèces corporelles* à la modification dans le cerveau, et les mots *idée*, *notion intellectuelle* à la représentation mentale dans l'esprit. (*De l'Esprit*, c. 10.)

Mais si Reid se trompe en supposant que Descartes admettait une conscience des idées *dans le cerveau* [1], a-t-il eu également tort, et inexcusablement tort, de soutenir aussi que, pour Descartes, les idées *dans l'ame* n'étaient pas identiques avec leur perception? Mallebranche, le nom le plus illustre de l'école après celui du fondateur, (et qui probablement avait étudié les écrits de son maître avec non moins d'habileté et beaucoup plus d'attention que Reid ou Brown), tourne en ridicule, comme contraire au *sens commun et à la justice*, la supposition que Descartes eût rejeté les idées au *sens ordinaire*, et qu'il eût admis l'hypothèse qu'elles sont des représentations en réalité non distinctes de leur perception. Et en même temps, « dit-il, qu'il est certain, autant qu'on le peut être « dans ces matières », que Descartes ne s'écartait pas de l'opinion commune, il reproche à Arnauld de fonder son interprétation paradoxale de la doctrine de ce philosophe, « non sur des passages de « sa métaphysique contraires à *l'opinion commune*, » mais sur la limitation arbitraire qu'il impose lui-même à *ce terme ambigu de perception* ». (*Réponse au livre des idées, passim.* ARNAULD, Œuvres.

[1] L'erreur de Reid sur ce point est pourtant surpassée par celle de M. Royer-Collard qui représente l'*idée* dans la théorie cartésienne de la perception, comme exclusivement placée dans le cerveau. (*OEuvres de Reid*, III, p. 334. — Trad. franç.)

xxxviii, p. 388-389). Le cartésien Roëll, dans sa controverse avec l'anticartésien De Vries, avance formellement, comme la doctrine même de son maître, que les idées *« se trouvent dans l'ame, sans « être formées par elle, »* et par conséquent que dans l'acte de connaissance la représentation est réellement distincte de la cognition même. (ROELLI *Dispp.* — DE VRIES, *de ideis innatis*). Mais il est inutile de multiplier les preuves. Cette accusation d'ignorance retombe sur Brown lui-même ; et Reid peut aisément supporter le reproche de prendre *exactement l'inverse* de la doctrine authentique de Descartes, lorsque les plus profonds disciples de ce philosophe en partagent le poids avec lui.

Si Brown eût su que le point en litige entre Reid et lui avait déjà été agité parmi les disciples mêmes de Descartes, il ne se serait pas si facilement aventuré à trancher brièvement la question, en produisant un passage bannal des écrits de ce philosophe. Mais nous sommes fort embarrassés d'expliquer sa bévue, en considérant le passage dont il s'agit [1]. Reid en donne la substance dans son exposition de la doctrine de Descartes ; il ne contient pas un iota de quelque importance qui ne soit adopté par Malebranche ; il établit, quoique avec moins de précision, il est vrai, sa fameuse distinction entre la

[1] Voir ce passage à la fin de cet article, p. 174. (L. P.)

perception (*idée*), et la *sensation* (*sentiment*): et Mallebranche est un des deux modernes philosophes que Brown prétend avoir embrassé l'hypothèse de la représentation sous la première, et, comme il le dit, sous la plus « erronée » de ses formes. Mais des principes qui s'accordent même avec l'hypothèse des idées *distinctes de l'ame*, ne peuvent, *à fortiori*, être incompatibles avec l'hypothèse des idées *distinctes seulement de l'acte de perception*. Nous ne pouvons exposer plus longuement l'insuffisance de ce passage.

Mettre en avant Hobbes comme une preuve de la méprise de Reid au sujet « de la doctrine commune des idées », révèle chez Brown une ignorance complète des conditions de la question; ou bien il oublie que Hobbes était matérialiste. La doctrine de la représentation est spécialement subordonnée, dans toutes ses modifications, à l'admission du principe spirituel de la pensée. C'est d'après la supposition, à peu près universellement admise par les philosophes, que la connaissance implique une analogie d'existence, que l'hypothèse représentative fut inventée pour expliquer comment un sujet immatériel peut connaître des existences matérielles si disproportionnées à sa nature. Brown lui-même, soutenant que la connaissance immédiate des phénomènes matériels implique l'identité de l'esprit et de la matière, admet que l'hypothèse représentative appartient exclusivement aux doctrines dualistes

(leçon xxv, pp. 159, 160); et de son côté Reid, attaquant la théorie des idées uniquement comme destructive de la réalité de la matière, ne pouvait guère la considérer comme un fragment de la doctrine qui ne reconnaît pas d'autre réalité. Mais si Hobbes ne peut être produit comme un témoin valable *contre Reid*, il peut en revanche fournir un bon argument *contre Brown*. Hobbes, quoique matérialiste, n'admettait aucune connaissance du monde extérieur. Ainsi que son ami Sorbière, il était une espèce d'*idéaliste matériel*. Suivant lui, nous ne connaissons rien ni des qualités ni de l'existence d'une réalité externe. Tout ce que nous connaissons, c'est le *semblant*, l'*apparence*, l'*aspect*, le *phénomène*, le *fantôme*, » au dedans de nous; et cet *objet subjectif* dont nous avons conscience et qui est la conscience elle-même, n'est rien de plus qu'une *agitation* de notre organisme intérieur, déterminée par des mouvements *inconnus*, lesquels sont également supposés constituer le monde extérieur. La *perception*, il la réduit à la *sensation*. La mémoire et l'imagination sont pour lui des facultés *spécifiquement* identiques avec le sens, dont elles ne diffèrent que par le *degré* de vivacité; et cette différence d'intensité est pour Hobbes, comme pour Hume, la seule différence de nos pensées dans l'état de veille et dans le sommeil, — doctrine de perception identique à celle de Reid!!

Quant à Arnauld, il ne s'agit pas de savoir si Reid

lui attribue une forme de la théorie idéale qu'il rejetait, mais si *Reid regarde l'opinion d'Arnaud sur la perception comme identique à la sienne propre.* « A ces auteurs, dit le D[r] Brown, dont « Reid a mal compris les opinions au sujet de la per- « ception, j'en ajouterai un autre encore *qui*, « *d'après son aveu*, *renversa le système idéal*, et « considéra l'idée et la perception non comme dis- « tinctes, mais comme une seule et même chose, « comme une modification de l'âme, et rien de plus. « Je veux parler du célèbre écrivain janséniste, Ar- « nauld, qui soutient *cette doctrine aussi expressé-* « *ment que le D[r] Reid lui-même*, et en fait la base « de son argumentation, dans sa controverse avec « Mallebranche. » (Leçon XXVII, p. 173.) Si cette exposition est juste, le D[r] Brown a certainement bien interprété Reid. En effet, Arnauld admet, ainsi que Brown, la perception représentative sous sa troisième et plus simple modification, et son opinion est si clairement formulée qu'on ne peut craindre aucune méprise essentielle. Or, si Reid reconnaît l'identité de la doctrine d'Arnauld avec la sienne, cet aveu équivaut à déclarer que sa propre théorie de la perception est fondée sur la représentation. Mais si, au contraire, il signale la différence des deux opinions, il fait clairement ressortir, et prouve en même temps qu'il sentait très bien, l'opposition radicale de sa doctrine de l'*intuition* avec toutes les formes possibles, même la plus simple, de l'hypo-

thèse de *représentation*. Eh bien! c'est là ce qu'il fait précisément.

On ne peut pas soutenir que Reid ait attribué une opinion conforme à la sienne à un philosophe dont il dit expressément « qu'il admettait la doctrine *universellement reçue* que *nous n'apercevons pas* « *les choses matérielles immédiatement;* que leurs « *idées seules sont l'objet immédiat de nos pensées;* « et que c'est dans l'*idée de chaque chose que nous* « *percevons ses propriétés*. » Cette opposition fondamentale étant établie, nous pouvons accorder que l'erreur positive de Reid, qui lui fit méconnaître la différence de nos facultés intuitives et représentatives, l'induisit également à croire qu'Arnauld avait essayé de concilier deux théories de la perception contradictoires. Ne s'apercevant pas qu'il était possible d'imaginer une théorie de la perception où l'idée n'est pas distinguée de sa connaissance, et où cependant l'esprit est censé n'avoir aucune connaissance immédiate du monde extérieur, Reid supposait, 1° qu'Arnauld, en rejetant l'hypothèse des idées comme êtres représentatifs réellement distincts de l'acte contemplatif de perception, considérait avec lui la réalité matérielle comme l'objet immédiat de cet acte; et, 2° qu'il désertait ensuite cette opinion, lorsqu'il soutenait, avec les autres philosophes, que c'est l'idée, c'est-à-dire l'acte de l'esprit représentant la réalité externe, et non la réalité externe elle-même,

qui est l'objet immédiat de la perception. Mais la théorie d'Arnauld est une et indivisible, et par conséquent elle n'est identique à celle de Reid dans aucune de ses parties. L'erreur de Reid, ici comme ailleurs, s'explique par la raison qu'il n'avait jamais conçu spéculativement la possibilité de cette modification de l'hypothèse représentative, qui est la plus simple. Il ne voyait pas de milieu entre l'opinion qui rejette les idées considérées comme quelque chose de différent de la pensée, et sa propre doctrine de la connaissance immédiate de la matière. Arnauld d'ailleurs ne soutint jamais contre Mallebranche, ainsi que Reid le suppose, « que nous « percevons les choses extérieures immédiatement » (c'est-à-dire en elles-mêmes)[1]; loin de là, il maintient que *toutes nos perceptions sont des modifications essentiellement représentatives*, et il déclare *partout* qu'il ne nie les idées qu'autant qu'on les considère comme *des êtres distincts de l'acte même* de perception. (Œuvres d'Arn., t. XXXVIII, p. 199, 187, 198, 389.)

Reid avait donc tort, et fesait tort à Arnauld, en considérant la théorie de ce philosophe « comme un « impuissant essai de conciliation entre deux doc- « trines contradictoires. » Il avait tort également, et

[1] C'est ce qui résulte clairement du langage invariable d'Arnauld sur ce point, et Mallebranche remarque justement dans sa *Réponse au traité des vraies et fausses idées* (page 123, édit. originale,) que « Dans le fonds, « suivant le sentiment de M. Arnauld, *on ne voit point les corps, on ne voit que soi.* »

accordait trop à Arnauld, en supposant qu'une de ces deux doctrines n'était pas incompatible avec la sienne propre. Cette erreur pourtant ne fait que montrer plus clairement avec quelle justesse Reid, malgré cette préoccupation, avait su reconnaître l'opposition existant entre son opinion et celle d'Arnauld considérée *en bloc*, et rend plus manifeste encore la méprise générale de Brown sur la philosophie de Reid, et en particulier sa lourde erreur de croire que les doctrines de ces deux philosophes étaient identiques, et que Reid reconnaissait lui-même cette conformité.

Le Dr Brown n'est pas plus heureux en défendant Locke. Reid, supposant toujours que les idées étaient, dans les théories reçues, quelque chose de distinct de leur cognition, attribue à Locke l'opinion « que les images des objets extérieurs « étaient portées au cerveau; mais, ajoute-t-il, il « n'est pas aussi facile de dire si Locke croyait avec « Descartes » (*lege omnino*, le Dr Clarke) « et Newton « que les images dans le cerveau étaient perçues par « l'esprit, là présent, ou bien si elles étaient imprimées « dans l'esprit même. » C'est là ce que le Dr Brown (et il n'a pas la priorité de l'observation) signale comme une flagrante erreur d'exposition. Il soutient, non seulement que Locke ne conçut jamais l'idée comme quelque chose de substantiellement différent de l'esprit, comme une image matérielle dans le cerveau, mais encore qu'il n'attribua jamais à

l'idée une existence à part de l'acte mental dont elle est l'objet. Locke, assure-t-il, croyait, ainsi qu'Arnauld, que l'idée perçue et l'acte percevant constituent une seule et indivisible modification de l'esprit. Nous verrons bien.

De tous les philosophes, Locke est celui qui, dans le *langage*, est le plus figuré, ambigu, vacillant, et même contradictoire; Reid, Stewart et Brown lui-même ont fait cette remarque; et tous les auteurs qui ont eu occasion de commenter ce philosophe ont dû la faire également. Il ne faut donc pas chercher les opinions d'un semblable écrivain dans des expressions isolées et accidentelles qui ont besoin d'être interprétées par l'analogie générale de son système, et ce n'est cependant que sur une preuve de ce genre que le Dr Brown essaie d'établir son assertion. Ainsi, quant au point en question, Locke, bien qu'il distingue *réellement*, confond *verbalement* les objets des sens et de l'intelligence, l'opération et son objet, l'objet et ses rapports, les images de la fantaisie et les notions de l'entendement. Il prend la conscience pour la perception, la perception pour l'idée, l'idée pour l'objet de la perception, et pour la notion, la conception, le fantôme, la représentation, la sensation... etc. Tantôt, son langage identifiant les idées et les perceptions paraît convenir à un disciple d'Arnauld; tantôt, expliquant les idées par une impulsion mécanique et par le transport de particules matérielles au cerveau, il révèle un

partisan de Digby; dans un passage l'idée semblerait être prise pour une affection organique, simple occasion de la représentation spirituelle, et dans un autre pour une image représentative dans le cerveau même. Peut-on s'empêcher de soupçonner qu'en employant ainsi indifféremment la langue de chaque hypothèse, Locke était bien aise de ne prendre la responsabilité d'aucune? Il faut dire pourtant qu'il en a rejeté une formellement, et c'est celle-là même que Brown lui attribue, savoir : que l'idée ou l'objet de la conscience dans la perception n'est qu'une modification de l'esprit.

Nous ne nierons pas que Locke emploie accidentellement des expressions qui, chez un écrivain dont le langage serait plus rigoureux, impliqueraient l'identité de l'idée et de l'acte de connaissance; et, dans ces circonstances, le doute nous aurait paru plus raisonnable qu'une conclusion affirmative et dogmatique, si le passage suivant qui n'a jamais, que nous sachions, été cité, ne fournissait, ce semble, une contradiction positive à l'interprétation de Brown. Ce passage est tiré de l'*Examen de l'opinion de Mallebranche*, écrit de Locke publié après l'*Essai*, et qui, en conséquence, doit être considéré comme authentique dans son rapport avec les doctrines de cet ouvrage. Le passage en outre est articulé et précis, et offre toute l'autorité d'une chose dite avec réflexion dans le cours d'une polémique. Mallebranche s'accordait entièrement avec

Arnauld (et conséquemment avec Locke, *interprété par Brown*) dans la supposition que la *sensation proprement dite* n'est rien qu'un état ou modification de l'ame même, et Locke eut ainsi l'occasion d'exprimer son sentiment pour ou contre cette opinion. L'adoption de la théorie qui envisage les qualités *secondaires*, dont nous avons conscience dans la *sensation*, comme de purs états de l'esprit, n'oblige nullement à admettre que les qualités *premières*, dont nous avons conscience dans la *perception*, ne sont rien de plus. Mallebranche, par exemple, adopte l'une de ces opinions et rejette l'autre. Mais s'il est constant que Locke se moquait, comme il le fait réellement, même de l'opinion qui réduit les qualités secondes à de *purs* états intellectuels, il est à croire qu'il devait, *à fortiori, et d'après les principes de sa propre philosophie*, rejeter la doctrine qui prétendait réduire à des modifications de l'âme immatérielle et inétendue, non seulement les sensations non ressemblantes des qualités secondes, mais encore les idées ressemblantes, et conséquemment étendues, des qualités premières de la matière. Ceci posé, le passage suivant est plus que concluant contre Brown, soit que nous admettions ou non tous les principes qu'il renferme. « Examinons, dit Locke, leur doc- « trine de la *modification*. Des sentiments (sensa- « tions) différents sont des modifications différentes « de l'esprit. L'âme ou l'esprit qui perçoit est une « substance immatérielle une et indivisible. Main-

« tenant, je vois le blanc et le noir sur ce papier; « j'entends quelqu'un chanter dans la pièce voisine; « je sens la chaleur du feu près duquel je suis assis, « et le goût de la pomme que je mange, et tout cela « en même temps. Or, je le demande, prenez la mo- « dification dans le sens qu'il vous plaira, *la même « substance inétendue et indivisible peut-elle re- « cevoir dans le même instant des modifications « différentes et même opposées (comme celles, par « exemple, du noir et du blanc)? ou bien faudra-t-il « supposer dans une substance indivisible des par- « ties distinctes: une pour le noir, une autre pour « le blanc, et d'autres encore pour l'idée de rouge, « ainsi que pour toutes les sensations infinies en « espèce et en degré; sensations qui, étant toutes « perçues distinctement, constituent par conséquent « des idées distinctes, quelquefois même opposées « comme le blanc et le noir, et que l'homme peut « cependant sentir à la fois?* J'ignorais jusqu'ici « comment la sensation se fait en nous, et voilà ce « qu'ils appellent une explication! Dirai-je que je le « comprends mieux maintenant? Si cela peut guérir « l'ignorance de quelqu'un, c'est que la maladie est « bien légère, et le charme de deux ou trois mots « pourra toujours l'enlever: *probatum est.*» (Sect. 39.) Ce passage, comme nous le verrons, est conforme à la doctrine professée sur ce point par le disciple et ami de Locke, Leclerc.

Or, s'il est clair maintenant que Locke n'admet-

tait ni la *troisième* forme de la représentation que lui prête Brown, ni *même* la *seconde*, il s'ensuit que Reid ne fesait que lui rendre justice en lui supposant l'opinion que les idées sont des objets, *soit* dans le cerveau, *soit* dans *l'esprit* lui-même. Bien plus, ses critiques [1] lui ont attribué généralement la *plus matérielle* de ces deux opinions, qui lui a aussi été empruntée par ses disciples [2]. Et il ne faut pas croire que ce soit là une doctrine trop monstrueuse pour un philosophe si éclairé. C'était, comme nous le verrons, l'opinion commune de son époque; opinion professée en particulier par ses plus illustres compatriotes et contemporains, par Newton, Clarke, Willis, Hook, etc... [3].

[1] Pour citer seulement ses *premiers* et *derniers* critiques directs et réguliers, voir : *la Solide philosophie défendue contre les réveries des idéistes*, par J. S. [J. Sergeant]. Londres, 1697, p. 161 : livre très curieux, et, nous pouvons le dire, *absolument inconnu ;* et Cousin, *Cours de philosophie*, tome II, 1829, p. 330, 357, 325, 365 ; le plus important ouvrage qui ait paru sur Locke depuis les *Nouveaux essais* de Leibnitz.

[2] Tucker, *Lumière de la nature*. I, p. 15, 18, 2e édit.

[3] Pour l'opinion de Clarke et de Newton, voyez le recueil de Des Maizeaux, I, p. 7, 8, 9, 15, 22, 75, 127, 169, etc... Genovesi remarque la grossièreté de la doctrine de Newton : « Mentem in cerebro præsidere atque *in eo*, suo silicet sensorio, rerum *imagines cernere*. » Pour Willis, voyez son ouvrage *De Anima brutorum*, p. 64. *Alibi*, éd. 1672. Quant à Hook, voyez ses *Leçons sur la lumière*, § 7. Nous ne savons pas si on a jamais remarqué que la doctrine des particules et de l'impulsion de Locke est précisément celle de Sir Kenelm Digby. Or, si Locke adopte *une* des parties d'une si grossière hypothèse, qu'y a-t-il d'impossible qu'il ait aussi adopté *l'autre*, savoir : que l'objet de la perception est « une participation « matérielle des corps qui agissent sur les organes extérieurs des sens. » (Digby, *Traité des corps*, ch. 32.) Comme spécimen de ces explications mécaniques des phénomènes moraux, considérées alors comme satisfaisantes,

Le Dr Brown entreprend, enfin, de consommer sa victoire par *le témoignage le plus décisif*, tiré, non pas de ces traités qui ne sont lus que de quelques personnes, mais des ouvrages élémentaires et populaires de l'époque, des *manuels d'enseignement* pour les colléges et les écoles. Il n'en cite pourtant que deux : la *pneumatologie* de Leclerc et la *logique* de Crousaz.

« Leclerc, dit le Dr Brown, donne, dans son cha-« pitre sur la nature des idées, l'histoire des opi-« nions des philosophes sur ce sujet, et il fait men-« tion notamment de la doctrine qui est le plus « expressément et le plus invinciblement en opposi-« tion avec le système idéal. « *Alii putant ideas et « perceptiones idearum easdem esse*, *licet relatio-« nibus differant.* Idea, uti censent, proprie ad objec-« tum refertur quod mens considerat; perceptio verè « ad mentem ipsam quæ percipit : sed duplex illa « relatio ad unam mentis modificationem pertinet. « Itaque, secundum hosce philosophos, nullæ sunt, « proprie loquendo, ideæ à mente nostrâ distinctæ. » « *Or, je le demande, qu'est-ce que le Dr Reid « croit avoir ajouté à cette théorie très philoso-« phique de la perception?* et, s'il n'y a rien ajouté,

nous citerons la théorie de la mémoire de sir Kenelm. « Il suit de tout ceci « que les petites images (*similitudes*) qui sont dans les cavités du cerveau, « s'y roulent et flottent à peu près comme nous voyons, dans le lavage des « groseilles et du riz, par le mouvement circulaire de la main du cuisinier « divers corps se mouvoir un petit instant; de même les objets les plus or-« dinaires ne peuvent se présenter que rapidement; etc, etc. » (*Ibid.*)

« ce serait trop fort que de lui attribuer le mérite « d'avoir découvert des erreurs si peu adoptées gé« néralement, que *la doctrine précisément opposée a « fait long-temps partie des livres élémentaires des « écoles.* » En *premier* lieu, le D[r] Reid n'*ajouta* certainement rien à « cette théorie très philoso« phique de la perception, » car il *la rejeta entièrement.* En *second* lieu, il est également faux, et que cette théorie de la perception « ait *pendant long« temps fait partie des livres élémentaires des écoles,* » et que Leclerc dise quelque chose à l'appui de cette assertion. Il établit, au contraire, explicitement lui-même que cette théorie était un *nouveau paradoxe* d'un *seul* philosophe; et, pour que la bévue de Brown soit portée jusqu'à l'hyperbole, il se trouve que *Reid lui-même* a discuté aussi la théorie d'Arnauld comme une opinion isolée, et l'a rapportée à son inventeur. Si le D[r] Brown eût avancé du paragraphe dixième, qu'il cite, jusqu'au quatorzième, qu'il *n'aura pas lu*, il aurait trouvé que le passage cité, loin de contenir l'exposition d'un dogme ancien et répandu dans les écoles, n'était ni plus ni moins que l'exposition de *l'hypothèse contemporaine d'*ANTOINE ARNAULD! et d'Antoine Arnauld *seul.* En *troisième* lieu, par le choix de ses citations de Leclerc, par son silence sur toute autre interprétation et par l'ensemble de son exposition, Brown nous conduirait à croire que Leclerc lui-même adhérait à *cette théorie très philosophique de la perception.* Bien

loin pourtant de s'accorder avec Arnauld, Leclerc déclare son opinion fausse; il la combat par des raisons très solides, et en exposant sa propre doctrine sur les idées, il n'hésite pas, malgré la circonspection qu'il met à nous dire ce qu'elles sont, à assurer *qu'elles ne sont pas* (entre autres choses qu'elles ne peuvent pas être) *des modifications ou des états essentiels de l'esprit.* « *Non est* (idea) *modificatio aut essentia mentis* : nam præterquam « quod sentimus ingens esse discrimen inter ideæ « *perceptionem* et *sensationem;* quid habet mens « nostra simile monti, aut innumeris ejusmodi « ideis? » (Pneumat., sect. 1, c. 5, § 10.)

Sur tout ceci, au reste, aucune de nos observations personnelles ne pourrait avoir l'autorité et l'à-propos des réflexions par lesquelles Brown lui-même termine sa défense des philosophes contre Reid. Le précepte de Brown est bon, mais son exemple est meilleur encore. Nous laisserons seulement un mot en blanc, que le lecteur saura trouver lui-même. « Il semble étonnant, et il l'est en « effet, *qu'un esprit aussi vigoureux que le Dr......* « *ait pu tomber dans cette suite de méprises que* « *nous avons rapportées*, et une chose égale-« ment *ou même plus surprenante*, *c'est l'opinion* « *générale qu'on a de son mérite sous ce rapport.* « J'espère que vous en retirerez cette importante « leçon, qu'il *faut étudier les opinions des auteurs* « *dans leurs propres ouvrages*, *et non dans les*

« *ouvrages de ceux qui prétendent en rendre un* « *compte fidèle.* D'après *ma propre expérience*, je « peux véritablement assurer que *je n'ai pas trouvé* « *peut-être dans un seul cas leur exposition exacte.* « Il y a toujours quelque chose en plus ou en « moins qui modifie le résultat général ; et, par « suite de ces diverses additions ou soustractions, « l'esprit de la doctrine originale s'altère tellement « que, dans quelques cas, on doit penser qu'elle l'a « échappé belle *si elle n'est pas représentée à la fin* « *tout l'opposé de ce qu'elle est.* » (L. xxvii.)

Le procès doit donc être jugé absolument en faveur de Reid, et d'après l'exemple même que Brown présente d'un air de triomphe comme « le « témoignage le plus décisif » contre lui. Nous pourrions donc clore ici le débat. Cependant, pour marquer plus complètement le caractère de l'accusation, nous produirons quelques autorités, pour prouver, en fait, que tous les exemples qu'on pourrait emprunter à la grande majorité des savants, sont à peu près aussi favorables à Brown que ce « témoignage si décisif. »

Mallebranche, dans sa controverse avec Arnauld, *suppose* toujours que la théorie des *idées* réellement distinctes de leur perception était la doctrine *communément reçue*, et son adversaire ne songe point à contester cette supposition. (*Réponse au livre des Idées.* — Arnauld, Œuvres, t. xxxviii, p. 388.)

Leibnitz, d'un autre côté, répondant à Clarke, *admet* que la grossière théorie des idées de ce philosophe *était* la théorie *commune.* « Je ne demeure « point d'accord, dit-il, des *notions vulgaires*, « comme si les *images des choses* étaient transpor- « tées par les organes jusqu'à l'âme. Cette notion « *de la philosophie vulgaire* n'est point intelli- « gible, comme les nouveaux cartésiens l'ont assez « montré. L'on ne saurait expliquer comment la « substance *immatérielle* est affectée par la *ma-* « *tière;* et soutenir une chose non intelligible là- « dessus, c'est recourir à la notion scholastique chi- « mérique de je ne sais quelles *espèces intention-* « *nelles* inexplicables, qui passent des organes dans « l'âme » (*Opera* II, pag. 161.), et Clarke, dans sa réplique, ne désavoue cette doctrine ni pour lui, ni pour les autres. (*Ibid.*, p. 182).

Brucker, dans son *Historia philosophica Doctrinæ de Ideis* (1723), parle de l'hypothèse d'Arnauld comme d'une *opinion particulière*, rejetée par les *philosophes en général* (plerisque eruditis), comme non moins insoutenable que le paradoxe de Mallebranche, (pag. 248).

Le Dr Brown aime les *manuels.* En recourant à ceux des auteurs *ordinaires*, on amasserait contre lui une nuée de témoignages. Comme exemples, nous n'en citerons que trois, mais tous de *la plus haute* autorité.

Christian Thomasius, quoique réformateur des

systèmes péripatétique et cartésien, adopta une théorie des idées plus grossière que celle de ces deux écoles. Dans son *Introductio ad philosophiam aulicam* (1702), il définit la pensée en général, un discours mental « *sur les images imprimées dans la substance du cerveau par le mouvement des corps extérieurs, et au travers des organes des sens,* » (ch. III, § 29. Voyez aussi ses *Instit. jurisprud. div.* liv. I, c. I, et son *Introd. in Philos. ration.* c. III.)

S'GRAVESANDE, dans son *Introductio ad philosophiam* (1736), tout en déclarant laisser indécise la question *positive* de l'origine des idées, et admettant que les *sensations* ne sont « que des modifica- « tions de l'âme elle-même », n'hésite pas, sur la question *négative*, à rejeter, comme absurde, l'hypothèse qui réduirait les *idées* sensibles à la même subjectivité. « *Mentem ipsam has ideas efficere, et sibi ipsi representare res, quarum his solis ideis cognitionem acquirit, nullo modo concipi potest.* Nullam inter causam et effectum relatio daretur. » (§§ 279-282.)

GENOVESI, dans ses *Elementa métaphysicæ* (1748), avance comme un principe fondamental en philosophie, « *que les idées et l'acte cognitif des idées sont des choses distinctes*, (Prop. XXX. *Ideæ et perceptiones non videntur esse posse una eademque res*), et il réfute habilement l'hypothèse d'Arnauld qu'il condamne comme un paradoxe indigne de cet illustre penseur. (Pars II, p. 140.)

Le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire peut être cité comme représentant l'esprit de l'époque même de Reid : « Qu'est-ce qu'une idée ? c'est une « *image* qui se *peint* dans mon *cerveau : toutes vos « pensées* sont donc des *images ? assurément*, etc. » (Au mot *Idée*.)

Enfin, quelle est la doctrine des deux plus nombreuses écoles de la philosophie moderne, l'école leibnitzienne et la kantienne ? [1] l'une et l'autre maintiennent que l'esprit renferme des représentations dont il n'a pas et n'aura jamais conscience, c'est-à-dire elles maintiennent toutes deux la seconde forme de l'hypothèse représentative, l'une des deux que Reid comprit et attaqua directement.

Le Dr Brown réussit enfin à trouver dans Crousaz *un* exemple d'un philosophe qui ait, antérieurement à Reid, soutenu une théorie des idées semblable à celle d'Arnauld et à la sienne.

Le lecteur est maintenant à même d'apprécier l'exactitude de l'assertion de Brown « que, sauf Mal« lebranche et Berkeley, qui avaient sur ce sujet des

[1] Leibnitz, *opera, Dutensii*, tom. II, p. 21, 23, 33, 214; *pars II*, p. 137, 145, 146. *OEuvres philosoph. par Raspe*, p. 66, 67, 74, 96. Wolf, *Psychol. rat.* § 10, etc. *Psychol. emp.* § 48. Kant, *Critiq. de la rais. pur.* p. 376, éd. 2°. — *Anthropologie*, § 5. Sauf quelque restriction, la doctrine de Leibnitz est celle des derniers platoniciens qui pensaient que l'âme contient actuellement les représentations de toutes les substances et phénomènes possibles pendant la révolution de la *grande année;* quoique ces *raisons cognitives* ne se manifestent pas à la conscience, à moins que la réalité, ainsi représentée, ne vienne à tomber dans la sphère des organes sensibles. (*Plotin, Ennead.* V. lib. VII, c. 1, 2, 3.)

« opinions particulières et tout à fait erronées, tous « les philosophes dont le Dr Reid se croyait l'adver- « saire (quoi donc! Newton, Clarke, Hook, Norris, Porterfield, etc...? ces philosophes, il faut le rappeler, *spécialement* attaqués par Reid, Brown n'a jamais osé les défendre, ni avouer qu'il ne le pouvait pas), « interrogés par lui, auraient répondu, avant d'en- « tendre un seul de ses arguments, *que leur opinion « sur les idées était complètement conforme à la « sienne.* » (L. XXVII, p. 174.)

Ainsi se trouve justifiée notre assertion première : *Brown n'a pas réussi à convaincre Reid même d'une seule erreur.*

Les erreurs de Brown à l'égard des opinions des philosophes et de Reid sur la perception, sont pourtant moins étonnantes peut-être que sa méprise complète quant au véritable sens du raisonnement de Hume contre l'existence de la matière, et de l'argument employé par Reid contre la conclusion sceptique de Hume. Commençons par réduire le problème à sa plus grande simplicité.

Notre connaissance repose en dernière analyse sur certains faits de croyance qui, en tant que primitifs et par conséquent incompréhensibles, nous sont donnés moins sous la forme de *cognition*, que sous celle de *croyance*. Or, si la conscience ou, en d'autres termes, notre *expérience primitive* est une foi, la réalité de la connaissance dépend de la véracité de

nos croyances originelles. Ces croyances étant primitives leur valeur ne peut être prouvée, et leur vérité doit toujours être préalablement supposée. En tant que données et possédées, elles valent jusqu'à ce qu'elles soient réfutées; *neganti incumbit probatio.* L'intelligence ne peut pas s'anéantir gratuitement elle-même; la nature ne doit pas être supposée travailler en vain, ni l'auteur de la nature ne créer que pour tromper.

Φήμη δ'οὔποτε πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα πάντες
Λαοὶ φημίζουσι· Θεοῦ νύ τι ἐστὶ καὶ ἀυτή.

Mais si la véracité de nos croyances instinctives doit être admise *primitivement*, leur fausseté pourrait *subséquemment* être prouvée, mais seulement par elles-mêmes, c'est-à-dire uniquement en vertu de leur contradiction mutuelle. Cette contradiction est-elle prouvée, tout l'édifice de notre connaissance est sapé; car «*la vérité ne peut mentir.*» La conscience est pour le philosophe ce qu'est la Bible pour le théologien. Elles sont toutes deux des révélations de la divine vérité : elle fournissent toutes deux les éléments constitutifs et le modèle régulateur de la connaissance. Chacune peut être infirmée, mais infirmée seulement par elle-même. Si l'une ou l'autre révèle des faits nécessairement faux parce qu'ils s'excluent réciproquement, l'authenticité de cette

révélation est annulée, et la critique qui signale cette intrinsèque réfutation parvient, dans les deux cas, à changer la certitude en scepticisme, à « convertir la vérité de Dieu en mensonge, »

Et violare *fidem primam*, et convellere tota
Fundamenta quibus nixatur *vita salusque*. LUCRET.

La psychologie n'étant que la conscience développée, le philosophe positif possède déjà une présomption fondamentale en faveur des éléments de son système; tandis que le sceptique ou philosophe négatif n'a autre chose à faire que de montrer la fausseté de ces éléments, par l'impossibilité où se trouverait le dogmatiste de les concilier dans l'harmonie de la vérité. La vérité, en effet, est une, et le but de la philosophie est l'intuition de l'unité. Le scepticisme n'est pas une méthode originale et indépendante; il est corrélatif et consécutif au dogmatisme; et, loin d'être l'ennemi de la vérité, il s'élève au contraire du sein des fausses philosophies dont il est l'indication et le remède. *Alte dubitat, qui altius credit.* Le sceptique ne doit pas *établir* lui-même ses principes, mais les *accepter* du dogmatiste; et sa conclusion n'est qu'une réduction de la philosophie à zéro, dans l'hypothèse du système qui lui a fourni ses prémisses. Les principes employés dans un système particulier sont-ils convaincus de contradiction, ou démontrés incompatibles avec d'autres principes qui,

à titre de faits de conscience, doivent être admis par toute philosophie, il en résulte un *scepticisme relatif*, ou cette conclusion : que la philosophie, en tant qu'elle est réalisée dans ce système, est sans base. Ces principes que la philosophie en général doit admettre, comme faits de conscience, sont-ils déclarés s'exclure mutuellement, il en résulte un *scepticisme absolu.* L'impossibilité de toute philosophie est enveloppée dans la négation de tout critérium de la vérité. La question, selon nous, se réduit à ce dilemme : les faits de conscience peuvent être conciliés, ou ils ne le peuvent pas. S'ils ne peuvent pas l'être, la connaissance est absolument impossible, et tout système de philosophie est nécessairement faux. S'ils peuvent l'être, le système qui suppose leur contradiction ne saurait prétendre à la vérité.

Comme sceptique légitime, Hume ne pouvait point attaquer les fondements de la connaissance en eux-mêmes. Il conclut leur fausseté originelle de leur contradiction subséquente ; et ses prémisses, non établies par lui, sont seulement acceptées comme des principes universellement reçus dans les écoles de philosophie. Dans cette supposition que ce qui était admis unanimement par les philosophes devait l'être également par la philosophie, son argument contre la certitude de la connaissance était triomphant. Les philosophes s'accordaient à rejeter comme fausses certaines croyances primitives

de la conscience, et à en admettre illégitimement d'autres comme vraies. Mais si la conscience était supposée menteuse dans un cas particulier, son témoignage ne pouvait plus être invoqué dans aucun : *falsus in uno, falsus in omnibus*; et comme la réalité de notre connaissance repose nécessairement sur la véracité présumée de la conscience, elle repose ainsi sur une présomption implicitement reconnue illégitime par tous les systèmes de philosophie.

Faciunt næ, intelligendo, ut nihil intelligant !

Reid ne contestait pas la conclusion de Hume, *comme déduite de ses prémisses*. Il reconnaissait que le scepticisme de Hume, en tant que *relatif*, était irréfragable, et que la philosophie ne pouvait être sauvée du scepticisme *absolu* que par la négation des prémisses accordées et par la réfutation des principes universellement embrassés par les philosophes. C'est ce qu'il entreprit de faire lui-même. Il soumit ces principes à une nouvelle et rigoureuse critique. Si son analyse est exacte, il prouva que ces principes, auxquels la foule crédule des philosophes avait accordé l'autorité souveraine des vérités évidentes par elles-mêmes, n'étaient que des hypothèses; et il montra que lorsqu'un vrai fait de conscience avait été méconnu, c'était toujours par déférence pour quelque supposition gratuite qu'on aurait dû condamner en vertu de ce fait même.

La philosophie fut ainsi réconciliée avec la nature, la conscience cessa d'être un amas d'antilogies; la certitude et la science ne furent plus évincées de l'esprit humain.

Le Dr Brown n'a rien compris de tout cela. Il ne comprend ni le raisonnement du scepticisme entre les mains de Hume, ni l'argument du sens commun entre celles de Reid. Revenant lui-même aux dogmes de cette philosophie dont les contradictions furent si bien développées en scepticisme par Hume, il en appelle contre cette conclusion à l'argument du sens commun bien que si l'argument est valable, il annule sa propre hypothèse, et que si son hypothèse est vraie, elle annule l'argument. Il croit positivement que Hume et Reid soutenaient précisément, et par les mêmes raisons, la même doctrine; et qu'ils adhéraient tous deux avec lui à une théorie réduite par le premier à la négation de toute connaissance, et rejetée par le second comme une vaine hypothèse.

La discussion se borne maintenant à une seule question : la véracité, ou le mensonge de la conscience qui nous assure la réalité d'un monde matériel. Dans la perception, la conscience donne, comme un fait primitif, la *croyance à la connaissance de l'existence de quelque chose de différent du moi*. Comme primitive, cette croyance ne peut être rapportée à un principe plus élevé, et elle ne peut pas davantage être décomposée en un double élé-

ment. Nous ne croyons que ce quelque chose existe, que parce que nous croyons que nous *connaissons* (ou avons conscience de) ce quelque chose comme existant; et la croyance à la *connaissance de l'existence* implique nécessairement la *croyance à l'existence.* Les deux faits sont originels, ou aucun des deux ne l'est. La conscience nous trompe-t-elle dans le premier, elle nous abuse nécessairement dans le second; et si le second est faux *quoiqu'*il soit un fait de conscience, le premier sera faux *parce qu'*il est un fait de conscience. Ainsi les croyances exprimées par ces deux propositions :

1° *Je crois que le monde matériel existe*;

2° *Je crois que je connais immédiatement l'existence d'un monde matériel* (en d'autres termes, *je crois que la réalité externe elle-même est l'objet dont j'ai conscience dans la perception*); ces deux croyances, disons-nous, quoique distinguées par les philosophes, sont virtuellement identiques.

La croyance à un monde extérieur était trop puissante pour ne pas forcer l'esprit à en reconnaître la vérité. Mais les philosophes ne se rendaient à la nature et ne s'accordaient avec elle que dans le résultat dominant. Ils distinguaient faussement la *croyance à l'existence* de la *croyance à la connaissance.* Sauf un petit nombre d'exceptions, ils maintenaient la vérité de la première; mais ils s'accordaient tous avec une étonnante unanimité, et par



des raisons qu'il est inutile de rappeler, à abjurer la seconde. Ils déclaraient explicitement que l'objet dont nous avons conscience dans la perception ne pouvait être qu'une image représentative dans l'esprit; image que nous sommes forcés, disaient-ils implicitement, de regarder comme identique avec la réalité inconnue. Bref, l'homme, d'après la doctrine philosophique commune, était condamné par la décevante nature à réaliser la fable de Narcisse; il prend son moi pour un non-moi.

« — *Corpus* putat esse quod umbra est. »

La conséquence de ces principes était facile à tirer, et le scepticisme en fut le résultat entre les mains de Hume. L'absolue véracité de la conscience fut invalidée par la fausseté d'un de ses faits; car la croyance à la *connaissance*, qu'on déclarait trompeuse, était impliquée dans la croyance à l'*existence*, admise comme vraie. L'incertitude de la connaissance en général, et l'existence problématique du monde matériel en particulier, furent ainsi légitimement établies. Reid vit bien qu'il était impossible de réfuter cette conclusion en partant des principes conventionnels des philosophes, et son argument, immédiatement dirigé contre le principe dogmatique, n'atteignait que médiatement la conclusion sceptique. Ce raisonnement était très ancien, et avait été même long-temps

connu sous le nom vulgaire d'*argument du sens commun*.

Arguer du sens commun n'est autre chose que se prévaloir de cette présomption favorable au fait primitif de conscience, savoir : que *ce que la nature nous fait nécessairement* CROIRE *exister*, EXISTE véritablement. Aristote dont la philosophie accordait à cette présomption l'autorité d'un principe présente l'argument comme il suit : « Nous affirmons « que cela *est* qui *paraît à tous* être, et celui qui « rejette cette croyance ne dira certainement jamais « rien qui mérite plus de crédit. » (Eth. Nicom. L. x, c. 2.) Comme cet argument repose entièrement sur une présomption, la condition fondamentale de sa validité est que cette présomption ne soit pas réfutée. La présomption en faveur de la véracité de la conscience ne peut, comme nous l'avons montré, être détruite que par la contradiction des faits mêmes dont la conscience est la somme ; de même que la vérité de tous les faits ne peut être justifiée que par la vérité de chacun d'eux. En conséquence, l'argument du sens commun a pour postulat : QUE NOS CROYANCES PRIMITIVES NE SOIENT PAS PROUVÉES CONTRADICTOIRES ENTR'ELLES.

L'accord de nos convictions originelles supposé, l'argument du sens commun est décisif contre toute conséquence déduite qui ne serait pas en harmonie avec elles. En effet, toute conclusion étant renfermée dans ses prémisses, et ces prémisses devant en outre

se résoudre en définitive en quelque croyance primitive, une conclusion qui est en contradiction avec les phènomènes primitifs de conscience, doit, *ex hypothesi*, être en contradiction avec ses prémisses, c'est-à-dire être logiquement fausse. Ceci posé, nos convictions de *première main* décréditent complètement celles de *seconde main*. « Si nous con-« naissons et croyons, dit Aristote, en vertu de cer-« tains principes originels, nous devons connaître « et croire ces principes avec une *certitude supé-« rieure*, par la raison même que c'est par eux que « nous connaissons et croyons tout le reste. » Et il remarque ailleurs que souvent nous accordons notre assentiment plutôt à ce qui est révélé par la nature, comme actuel, qu'à ce qui peut être démontré par la philosophie, comme possible : « προσέχειν οὐ δεῖ πάντα τοῖς διὰ τῶν λόγων, ἀλλὰ πολλάκις μᾶλλον τοῖς φαινομένοις [1].

Le *novimus certissima scientia et clamante conscientia* (pour employer le langage de saint Augustin) est donc une proposition ou *absolument vraie*, ou *absolument fausse*. L'argument du sens commun est nul, s'il n'est pas tout puissant; et entre les mains d'un philosophe qui ne peut pas en reconnaître le postulat, son emploi est ou un acte de

[1] Jacobi (OEuv. II, préf. p. 11, etc.), imitant Fries, place Aristote à la tête de cette absurde majorité de philosophes qui prétendent démontrer tout. Cela ne serait pas plus *sublimement faux*, l'eût-on dit du Platon allemand lui-même.

suicide ou une absurdité. Ces principes étant établis, procédons à leur application.

L'erreur de Brown à l'égard de la doctrine de Reid sur la perception en implique une autre sur le rapport de cette doctrine avec l'idéalisme sceptique de Hume. Supposant que Reid regarde l'objet immédiat de la perception comme une modification mentale et non comme une qualité matérielle, le Dr Brown est parfaitement autorisé à dire que ce philosophe laissa l'argument idéaliste tel qu'il l'avait trouvé. Si l'on accorde que l'objet connu dans la perception n'est pas convertible avec la réalité, l'idéalisme repose avec une égale sécurité sur l'hypothèse de la perception représentative, soit que l'image représentative soit une modification de la conscience même, soit que cette image ait une existence indépendante de l'esprit ou de l'acte de la pensée. La première hypothèse, en tant qu'elle est la plus simple, serait la plus sûre, et, de fait, l'idéalisme égoïste de Fichte qui repose sur la troisième forme de la représentation, est moins exposé à la critique que l'idéalisme théologique de Berkeley qui repose sur la première. Si Brown interprète bien la doctrine de Reid, celui-ci était certainement absurde d'imaginer que la réfutation de l'idéalisme découlât nécessairement de sa réfutation de la théorie commune de la perception. Dans cette hypothèse, loin de blâmer Brown de refuser à Reid le *seul* mérite que ce philosophe s'attribuât spéciale-

ment, nous lui reprochons seulement d'avoir cru qu'il restât à Reid, et qu'il conservât lui-même un moyen quelconque de se défendre contre l'idéalisme. C'était déjà une erreur monstrueuse de prendre au rebours la théorie de la perception de Reid; mais c'en est une plus grande peut-être de ne pas voir que ce renversement paralyse l'argument du sens commun, et que loin de partir « d'une base solide » en invoquant nos croyances primitives, Reid se serait servi, ainsi que Brown l'a fait lui-même, d'une arme *inoffensive à l'égard du sceptique, mais mortelle pour lui-même.*

La croyance à l'existence d'un monde extérieur est *irrésistible*, dit Brown, donc *elle est vraie.* Mais dans sa théorie de la perception, qu'il attribue aussi à Reid, cette conséquence est illégitime, parce qu'avec cette théorie il ne peut remplir la condition qu'implique l'argument. *Je ne peux m'empêcher de croire que la matière existe, — je ne peux m'empêcher de croire que la réalité matérielle est l'objet immédiatement connu dans la perception.* La première de ces croyances, dit explicitement le Dr Brown défendant son système contre les sceptiques, *est vraie parce qu'elle est irrésistible.* La dernière de ces croyances, dit implicitement le Dr Brown exposant son propre système, *est fausse, quoique irrésistible.* Et ici, non-seulement deux croyances primitives sont supposées contradictoires, ce qui suppose aussi le mensonge de

conscience, mais encore la croyance admise comme vraie n'existe, en fait, qu'au travers de l'autre qui, *ex hypothesi*, est fausse. Or, en réalité les deux n'en font qu'une [1]. Kant, qui comme Brown ne voit dans

[1] Ce raisonnement ne peut être infirmé que de deux manières; 1° en niant comme *fait* la *croyance* même de la *connaissance;* 2° en niant qu'elle soit primitive. La dernière preuve est impossible, et si elle était possible elle anéantirait également le caractère primitif de la *croyance à l'existence*, qui est supposé. La première alterative est ridicule. Que nous soyons déterminés naturellement à croire que l'objet connu dans la perception est l'existence extérieure elle-même, et que c'est seulement d'après une *nécessité philosophique supposée* que nous prétendons ensuite distinguer les deux choses par une abstraction artificielle, c'est ce qui est admis même par les psychologistes dont la doctrine est, par cela même, en contradiction ouverte avec nos croyances originelles. Quoi qu'il soit peut-être superflu de présenter des autorités à l'appui de cette assertion, nous citerons cependant les suivantes qui s'offrent à notre souvenir. DESCARTES, *de Passi*, *art.* 26; — MALLEBRANCHE, *Recher. de la v.*, liv. III, c. 1; — BERKELEY, Œuvres, I, p. 216; et cité par Reid, *Essais*, I, p. 165; — HUME, *Traité de la nat. hum.*, I, p. 330, 338, 353, 358, 361, 369. *edit. origin.*; — *Essais* II, p. 154, 157, éd. 1788. Nous traduirons aussi quelques passages empruntés à des sources moins accessibles. — SCHELLING (*Ideen zu einer philosophie der natur. Einl. p.* XIX, 1[re] *edit.*) « Lorsque (dans la perception) je me représente un « objet, l'*objet* et la *représentation sont une seule et même chose*, et c'est seu- « lement sur *notre impuissance à distinguer l'objet de la representation* pen- « dant l'acte que repose la conviction du sens commun de l'humanité (Gemeine « verstand) sur la réalité des objets extérieurs, quoique ces objets ne lui soient « connus que par des représentations. » (Voyez aussi p. XXVI.) Nous ne pouvons en ce moment retrouver un passage de même nature de Kant; mais voici le témoignage d'un de ses disciples éminents. TENNEMANN (*Hist. de la philos.*, II, p. 294) dit, en parlant de Platon, « *l'illusion que les choses sont « connues en elles-mêmes est si naturelle*, qu'on ne peut s'étonner que les « philosophes mêmes n'aient pu se soustraire à ce préjugé. Le sens commun « de l'humanité (gemeine menschenverstand) qui tient ferme *dans la « sphère de l'expérience*, ne fait *aucune distinction* entre les *choses en elles-« mêmes* (la réalité inconnue) et les *phénomènes* (la représentation, l'objet « connu); et c'est avec cela que la raison philosophique commence à exami- « ner les fondements de cette connaissance, et à se constituer elle-même en

l'objet de la perception qu'un phénomène subjectif, était trop pénétrant pour ne pas s'apercevoir que dans cette hypothèse la philosophie ne pouvait, sans contradiction, en appeler au témoignage de nos croyances élémentaires. « L'idéalisme, dit-il, « ne fût-il pas aussi dangereux, qu'il l'est vérita-« blement, ce serait toujours un *scandale pour la* « *philosophie* et la raison humaine en général d'être « forcées d'admettre l'existence des choses extérieures « sur le témoignage d'une simple croyance [1]. »

Mais Reid n'est pas, comme Brown, *felo de se* dans son raisonnement tiré de nos croyances natu-

« système. » — Voyez aussi le *David Hume* de JACOBI, *passim* (*œuvres II*) et ses *Allwils briefsammlung* (œuvres I, pag. 119 et suiv.). Reid a déjà été mentionné.

[1] Crit. de la R. pure, Préface, p. 39. La merveilleuse sagacité de Kant n'a pu cependant lui faire trouver pour sa « *seule démonstration possible de la réalité du monde extérieur* » (*Ibid.* p. 275 etc.) même une nécessité logique, ni empêcher son idéalisme *transcendental* d'être apodictiquement réduit (par Fichte et Jacobi) à un idéalisme *absolu*. Dans cet argument, il met dans la conclusion plus que ne contenaient les prémisses, et il n'y arrive que par un double *saltus*, en passant par-dessus les fondements de l'idéalisme égoïste et de l'idéalisme mystique. Quoique Kant, dans le passage rapporté ci-dessus et ailleurs, fasse le procès au sens commun de l'humanité, et le rejette entièrement comme principe métaphysique de vérité, il finit cependant par reconnaître la nécessité (pour sauver la philosophie de l'action destructive de sa *raison spéculative*) d'appuyer la réalité des objets de nos intérêts les plus élevés (Dieu, le libre arbitre, l'immortalité, etc.) sur ce même principe d'une croyance primitive qui lui avait paru trop mauvais pour garantir même la simple réalité matérielle. Sa *raison pratique*, dans sa plus large portée, n'est qu'un nouveau, mais non meilleur terme pour désigner le *sens commun*. Fichte n'échappa également au *nihilisme avoué* de sa philosophie spéculative que par une semblable inconséquence dans sa philosophie pratique. (Voyez sa *Destination de l'homme*) *Naturam expellas furca*, *etc.*

relles, et dans sa pure et vraie doctrine de la perception l'argument a une portée toute différente. Reid déclare que sa théorie de la perception est en elle-même la réfutation du système idéal; et c'est vrai. En effet, elle nie au sceptique et à l'idéaliste les prémisses de leur conclusion, et restitue au réaliste l'argument du sens commun dans toute son omnipotence. Le sceptique et l'idéaliste ne peuvent s'étayer que sur la supposition que *l'objet connu* n'est pas convertible avec la *réalité existante;* et cette supposition refuse en même temps son postulat à l'argument tiré de nos croyances, en mettant les faits de conscience dans une contradiction mutuelle. En conséquence, l'analyse de Reid dont le résultat est : QUE NOUS AVONS, AINSI QUE NOUS CROYONS L'AVOIR, UNE CONNAISSANCE IMMÉDIATE DE LA RÉALITE MATÉRIELLE, terminait tout d'un seul coup.

Si le Dr Brown se trompe en croyant qu'il *pouvait* se servir lui-même de l'argument du sens commun, il ne se trompe pas moins en supposant que la légitimité de cet argument *était* reconnue par Hume. Brown se doutait si peu de la faiblesse de cette preuve entre ses propres mains, qu'il regarde comme superflu de l'opposer à ce philosophe, qui, d'après lui, en accordant que la croyance à l'existence de la matière *est irrésistible*, accorde qu'elle est *vraie*. (Leçon XXVIII.) Le Dr Brown a commis peut-être de plus *graves* méprises que celle-ci, relative au scepticisme et à Hume, mais aucune assurément de plus

fondamentale. Hume, en effet, est transformé en dogmatiste; l'essence du scepticisme est méconnue.

Dans l'hypothèse que nos *croyances naturelles sont trompeuses*, le pyrrhonien, loin de rejeter leur authenticité, doit, au contraire, l'établir; et, loin qu'il renonce à son doute en reconnaissant leur puissance, le triomphe même du scepticisme consiste à prouver leur *irrésistibilité.* Par quelle démonstration peut-on détruire plus complètement le fondement de toute certitude et de toute connaissance, qu'en montrant que les principes que la raison nous force d'admettre spéculativement sont contradictoires aux faits que nos instincts nous obligent à croire pratiquement ? Notre nature intellectuelle semble ainsi se partager contre elle-même; la conscience se convaine soi-même de déception; « nous avons sûrement mangé le fruit du mensonge! »

Tel est le but de l'*Essai sur la philosophie sceptique ou académique*, cité par Brown. Dans la partie de cet Essai qui précède le passage rapporté par Brown, Hume, partant de l'opinion des philosophes, fait voir que notre *croyance à la connaissance* des choses matérielles *étant impossible*, *est fausse;* et, ceci posé, il démontre invinciblement l'absurdité *spéculative* d'une croyance à l'existence du monde extérieur. Dans le passage, au contraire, que le Dr Brown cite *partiellement*, il montre que cet idéalisme inévitable en *théorie* est impossible dans *l'application.* La spéculation et la pra-

tique, la nature et la philosophie, les sens et la raison, la croyance et la science, placés ainsi dans une anthitèse mutuelle, donnent pour dernier résultat l'incertitude de tout principe; et l'affirmation de cette incertitude est le scepticisme. Ce résultat est même énoncé dans la phrase dont la citation de Brown, brusquement terminée, ne donne que le premier membre [1].

Mais en accordant que Brown fût exact en transformant un nihiliste sceptique en réaliste dogmatique, il aurait tort encore (en supposant que Hume accordât que l'*irrésistibilité* d'une croyance équivaut à sa *vérité*), d'imaginer d'une part, que Hume eût jamais pu adopter son inconséquente conclusion, et, d'autre part, qu'il pouvait lui-même, sans abandonner son système, adopter la conclusion légitime. Dans cette supposition Hume n'aurait pu qu'arriver au même résultat que Reid;

[1] Voici le passage cité par Brown : « Un disciple de Copernic ou de Ptolémée peut espérer, en soutenant l'un ou l'autre de ces systèmes d'astronomie, produire une conviction ferme et durable dans l'esprit de ses « auditeurs. Le stoïcien et l'épicurien exposent des principes qui non seulement peuvent être stables, mais qui ont en outre une action sur la conduite et les mœurs. Mais le pyrrhonien ne peut pas attendre que sa « philosophie ait une influence durable sur l'esprit des hommes, ni que « cette influence fût utile à la société, si elle existait. Il doit convenir, au « contraire, si tant est qu'il veuille convenir de quelque chose, que toute la « vie humaine serait anéantie si ses principes venaient à prévaloir constamment et universellement. Tout discours, toute action cesseraient immédiatement, et les hommes resteraient plongés dans une complète léthargie, « jusqu'à ce que les besoins de la nature non satisfaits missent fin à leur « misérable existence. Un si funeste résultat est, il est vrai, peu à craindre. « La nature sera toujours assez forte contre ces principes; et quoique le pyr-

car il n'y a pas de milieu possible entre le *réalisme naturel* de l'un et le *nihilisme sceptique* de l'autre. « Suivez-vous, dit Hume dans le même « Essai, les instincts et les penchants de la nature « en admettant la véracité des sens » ? Oui, dit Brown (Leç., pag. 176.) — « Mais ces instincts « vous portent à croire que *la perception ou « l'image sensible est l'objet externe même. Abandonnez-vous ce principe* pour adopter l'opi- « nion plus raisonnable que les perceptions sont de « simples représentations de quelque chose d'exté- « rieur. » — C'est, répond Brown, un principe vital de mon système que l'esprit ne connaît rien que ses propres états. (Leç. passim.) Je ne veux pas d'un suicide philosophique; je dois rétracter mon aveu, et reconnaître le mensonge de cette croyance. « Mais « alors, poursuit Hume, vous abandonnez votre « penchant naturel et vos sentiments de tous les

« rhonien puisse exciter en lui-même et dans les autres un trouble et une sur- « prise momentanés par ses raisonnements, le premier et le plus trivial « événement de la vie fera évanouir tous ses doutes et scrupules, et le « mettra sur chaque point de pratique ou de spéculation au niveau des « philosophes des autres sectes et même de tous ceux qui ne se sont jamais « occupés de recherches philosophiques. Une fois sorti de son rêve, il sera « le premier à rire de lui-même (La citation de Brown s'arrête ici. Voici la fin de la phrase et du passage qui motive l'observation de M. Hamilton) : « et à « confesser que toutes ces objections sont de simples jeux d'esprit, et ne peu- « vent avoir d'autre résultat que de montrer la bizarre condition des hommes « *qui sont forcés d'agir, de raisonner et de croire, bien qu'ils soient inca- « pables, malgré les recherches les plus assidues, de se satisfaire eux-mêmes « sur le fondement de ces opérations, ni de résoudre les objections qu'on « peut faire contre.* » (*Essai sur la Philosoph. académique et sceptique*, Part. II.) (L. P.)

« instants, et avec tout cela, vous n'êtes pas en état « de satisfaire votre raison qui ne peut trouver « aucune preuve d'expérience convaincante que les « perceptions sont liées avec des objets extérieurs. » J'avoue, dit Brown, que l'existence d'un monde extérieur ne peut pas être prouvée par le *raisonnement*, et que l'argument sceptique n'admet pas de réponse logique. (Leç. p. 175.) — Mais (conclurait Hume par supposition), comme vous soutenez que le scepticisme ne peut être réfuté que de *deux* manières (*Ibid.*), soit en montrant que ses arguments sont inconséquents, soit en leur opposant l'autorité supérieure et souveraine de nos croyances naturelles, et comme, volontairement ou par force, vous abandonnez maintenant ces *deux* moyens, vous êtes, de votre aveu, réduit au dilemne ou d'acquiescer à la conclusion des sceptiques, ou de refuser votre assentiment sans raison aucune : — le *pyrrhonisme* ou *l'absurdité!* Choisissez.

Si le scepticisme auquel aboutit ainsi la philosophie du Dr Brown se réduisait à la négation de la matière, le résultat serait relativement peu important. La réalité transcendante d'un monde extérieur, considérée absolument, est pour nous chose parfaitement indifférente. Ce n'est pas l'idéalisme lui-même qu'il nous faut déplorer, mais le mensonge de la conscience qu'il implique. La conscience une fois convaincue de fausseté, un absolu scepticisme à l'égard

de la nature de notre être moral en est le triste, mais seul raisonnable résultat. *Toutes* les conclusions possibles peuvent être impunément tirées contre les espérances et la dignité de la nature humaine. Notre personnalité, notre immatérialité, notre liberté, n'ont plus un seul argument en leur faveur. « L'homme est le rêve d'une ombre, » Dieu est le rêve de ce rêve. Le Dr Brown, après les meilleurs philosophes, fonde la preuve de notre identité personnelle et de notre individualité morale sur l'autorité de croyances qui, « en tant qu'immédiates, « intuitives, universelles et irrésistibles, » sont justement regardées par lui comme « la voix intérieure « et incessante de notre Créateur, comme des « révélations d'en haut, toutes puissantes (et véri- « diques) comme leur auteur. » Mais *pour lui* cet argument est à la fois incompétent et contradictoire.

Ce que nous savons du moi ou de la personne, c'est la conscience seule qui nous le donne. Dans notre conscience percevante se révèlent, comme faits primitifs, un *moi* et un *non-moi*, chacun donné comme indépendant, chacun connu seulement dans son antithèse avec l'autre. Il n'y a pas de croyance plus *intuitive*, *universelle*, *immédiate*, ou *irrésistible* que celle qui nous assure que cette anthitèse est réelle et connue comme réelle. Aucune croyance par conséquent n'est plus vraie. Si l'anthitèse est illusoire, le *moi* et le *non-moi*, le

sujet et l'*objet*, le *je* et le *tu*, sont des distinctions sans différence; et la conscience loin d'être « la voix intérieure du Créateur, » serait, comme Satan, « un mensonge éternel. » Le Dr Brown *affirme* et *nie* alternativement la réalité de cette anthitèse, dans les *diverses parties* de sa philosophie. Dans sa théorie de la perception, il nie formellement que l'esprit ait conscience de quelque chose en dehors de lui-même; il soutient implicitement que ce qui nous est donné dans la conscience comme un *non-moi*, n'est qu'une illusion phénoménale, une modification du moi que la conscience nous force à prendre pour quelque chose de numériquement et substantiellement différent.

Ille ego sum sensi, sed me mea fallit imago.

Après avoir ainsi implicitement admis, dans une partie de son système, que notre croyance à la distinction du moi et du non-moi n'est qu'une illusion d'une conscience trompeuse, c'est merveille de le voir, dans une autre partie, invoquer les croyances de cette même conscience « comme des révélations d'en haut, » et même présenter, d'une manière spéciale, comme « la voix du Créateur, » cette même conviction de la distinction du moi et du non-moi, sur la prétendue infidélité de laquelle il se fonde exclusivement ailleurs pour accuser la conscience de fausseté.

Le Dr Brown établit sa démonstration de notre IDENTITÉ PERSONNELLE (leç. XII-XV) sur la *véracité* de cette croyance *menteuse*. Dans la question de la perception, l'autorité de cette croyance ne *convient pas;* elle est mise de côté comme incompétente pour distinguer le *non-moi* du *moi;* dans la question de l'identité personnelle, son témoignage *convient*, et elle est bruyamment invoquée comme une inspiration exclusivement compétente pour distinguer le *moi* du *non-moi*. Mais si dans un cas elle a pris le *moi* pour le *non-moi*, pourquoi dans un autre ne prendrait-elle pas le *non-moi* pour le *moi;* c'est là un problème qui ne nous semble pas très facile à résoudre.

La même croyance est de nouveau, et avec la même inconséquence, réclamée pour prouver L'INDIVIDUALITÉ DE L'ESPRIT (leç. XCVI). Mais si dans la perception nous sommes perfidement déterminés à considérer ce qui est supposé *indivisible*, *identique* et *un*, comme *multiple*, *différent* et *opposé* (moi = moi + non-moi); comment osera-t-on soutenir sur l'autorité même de cette perfide conviction, que l'*unité phénoménale de la conscience* est une garantie de la *simplicité réelle du principe pensant?* Les matérialistes peuvent alors soutenir, sans craindre d'être contredits, que le *moi* n'est qu'un *phénomène illusoire*, que notre identité est celle du vaisseau de Delphes, et que notre unité actuelle n'est qu'un système d'activités coordonnées. Pour expliquer le phénomène, il leur suffirait de supposer, comme

certains théoriciens l'ont fait récemment, un organe pour proférer le mensonge de notre personnalité (1), et d'alléguer en faveur du mensonge lui-même la perfidie de la conscience sur laquelle repose la théorie de la perception représentative.

Dans l'hypothèse de la perception représentative il n'y a pas moyen d'échapper au matérialisme ou à l'idéalisme. Notre connaissance de *l'esprit* et de la *matière*, comme substances, est purement relative; nous ne les connaissons que par leurs qualités, et notre unique raison d'admettre *deux substances différentes*, est la supposition que ces deux séries de phénomènes ne peuvent, à cause de leur incompatibilité, subsister ensemble dans une *seule*. Cette supposition est-elle réfutée? la présomption contre le dualisme redevient décisive. *Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, ni recourir à plusieurs principes lorsque les phénomènes peuvent être expliqués par un seul.* Brown, dans sa théorie de la perception, abolit l'incompatibilité des deux ordres de phénomènes; et cependant son argument pour prouver, comme dualiste, le principe immatériel de la pensée a pour base cette incompatibilité. (Leç. XCVI, p. 646-647.) Ce philosophe nous refuse la connaissance immédiate de quoi que ce soit en dehors des phénomènes de l'esprit. Les phénomènes que nous

[1] Allusion aux phrénologistes qui se sont avisés de chercher un organe du *moi* et de l'*identité personnelle*. Voyez le *Journal phrénologique d'Édimbourg* (*the phrenological journal and miscellany*), t. I, p. 145. (L. P.)



rapportons au corps ne sont, en tant que connus de nous, que des états ou modifications du sujet percevant; en d'autres termes, nous ne connaissons l'*existence* des qualités dites *matérielles*, qu'en tant que nous les connaissons *inhérentes à la même substance que les qualités dites mentales*. Il y a ici antithèse *apparente*, mais *identité réelle*. Dans cette théorie, l'hypothèse d'un double principe n'étant plus nécessaire devient philosophiquement absurde; et d'après la règle d'économie, un unitarisme psychologique se trouve établi. A cet argument que les qualités de l'*objet* répugnent trop à celles du *sujet* pour être supposées appartenir à la même substance, l'unitarien (idéaliste, matérialiste ou absolutiste) n'a qu'à répondre que les attributs de l'objet et du sujet sont si loin de s'exclure dans l'acte de perception, que le réaliste hypothétique établit lui-même, comme axiome fondamental de sa philosophie, que l'*objet connu est universellement identique au sujet connaissant*. Le matérialiste peut ainsi dériver le sujet de l'objet; l'idéaliste dériver l'objet du sujet; l'absolutiste les absorber tous deux dans l'indifférence, et le nihiliste abolir la réalité *substantielle* de l'un et de l'autre. Loin de pouvoir résister à la conclusion de celui-ci ou de celui-là, le réaliste hypothétique accorde, en fait, leurs prémisses à tous.

La même contradiction invaliderait toute présomption en faveur de notre libre arbitre; mais comme le Dr Brown, dans l'exposition de son système

de morale, ne présente pas un seul argument à l'appui de cette condition de notre être moral, que sa philosophie tend d'ailleurs à rendre impossible, nous ne dirons rien de cette conséquence du réalisme hypothétique.

En voilà assez sur un système qui, selon son auteur, « *ne laisse plus au sceptique une place pour* « *poser le pied*, ni *un seul point fixe pour son levier.* » Sur une doctrine que Brown prétendait substituer à celle de Reid, et bien plus, qu'il supposait avoir été soutenue par Reid lui-même.

Scilicet hoc totum falsa ratione receptum est!



PASSAGES

EXTRAITS DES LEÇONS DE BROWN[1].

L'essai qu'on vient de lire est destiné à repousser les critiques de Brown contre Reid, et surtout à mettre en lumière la réfutation de l'idéalisme et du scepticisme qui fait la principale gloire de l'école Écossaise. C'est dans les chapitres 25, 26, 27 et 28 de ses *leçons* que Brown établit sa polémique contre Reid, et plaide, sans le vouloir, la cause du scepticisme. L'importance de la question nous engage à extraire de ces leçons un certain nombre de passages qui serviront, d'une part, à donner une idée de l'esprit et de la manière de Brown, et de l'autre à faire mieux saisir l'ensemble de l'argumentation de M. Hamilton.

« C'est à cette importante question de l'existence de la matière que le nom de Reid se trouve étroitement attaché, et on exalte beaucoup la réfutation qu'il est censé avoir faite du scepticisme sur ce sujet, comme s'il avait véritablement prouvé démonstrativement l'existence du monde matériel. Cependant, j'avoue, avec tout le respect possible pour cet excellent philosophe, que je ne trouve dans ses raisonnements sur cette matière rien qui justifie ces éloges. La preuve de l'existence des choses extérieures, du moins celle qu'il met en avant, non seulement fut

[1] *Leçons sur la philosophie de l'esprit humain*, par le Dr Thomas Brown, D. M., 7e édit. Edimbourg, 1833, en un seul volume.

toujours la même, mais encore fut toujours prise pour telle, avant qu'il écrivît comme après. Je peux même ajouter que la force de cette preuve (si l'on peut toutefois appeler de ce nom cette espèce de croyance) était admise dans toute son étendue par le sceptique même (Hume) contre lequel il dirigeait spécialement ses arguments.

« Que le Dr Reid fût un philosophe d'un ordre peu commun, quiconque a lu ses ouvrages avec attention et impartialité doit le reconnaître. Il est impossible de nier qu'il joignait, dans toutes ses recherches, à une faculté d'investigation forte et patiente une grande prudence dans la détermination des objets de spéculation légitime, et en même temps une sagacité non moins profonde que sage et circonspecte dans leur étude.....

« Ces éloges ne sont certes pas exagérés. Mais je dois dire en même temps, que si dans une partie du royaume les philosophes semblent avoir injustement déprécié son mérite, il y a eu dans son propre pays une tendance égale, ou même plus forte, à l'exagérer; tendance née en partie de l'influence de sa position académique et de ses qualités personnelles, et surtout de la nature de ses recherches, dont le résultat toujours religieux et moral était censé en opposition avec les conséquences qu'on supposait découler des principes du philosophe qu'il a particulièrement combattu. Je peux joindre encore à ces motifs l'éloquence de son illustre élève, ami et

biographe (Dr Stewart) dont l'âme, inaccessible à d'autres préjugés que ceux de l'amitié et de la vertu, a pu pourtant être un peu influencée par ces nobles et heureux préjugés du cœur, et dont le talent plein d'attrait et de persuasion, comme professeur et comme écrivain, ne pouvait manquer de répandre sur les opinions qu'il embrassait et publiait quelque reflet de son brillant esprit.

« Le génie de Reid n'était pas, selon moi, véritablement inventif, et il possédait peu de cette pénétration fine et subtile, qui, quoiqu'on puisse en abuser, est cependant absolument indispensable dans l'analyse métaphysique.

« Sa réputation de penseur original repose principalement sur ses opinions relatives au sujet dont je m'occupe ici, et c'est à cela aussi qu'il était lui-même disposé à la rattacher. Dans un passage d'une de ses lettres au Dr Gregory, rapportée dans le *Mémoire* de M. Stewart[1], il considère sa réfutation du système idéal de la perception comme la seule chose à peu près qui lui appartienne véritablement. « A peine peut-on, dit-il, m'attribuer dans la phi-« losophie de l'esprit humain une seule observa-« tion qui ne découle facilement de la destruction « de ce préjugé. » Rien ne me paraît plus étonnant

[1] *Histoire de la Vie et des Ouvrages de Reid*, mémoire lu d'abord à la Société royale d'Édimbourg, et publié en 1811 avec les mémoires biographiques de Smith et de Robertson, en un volume. M. Jouffroy a donné une traduction de cette vie de Reid, en tête de son édition des *Œuvres de Reid*. La lettre citée par Brown se trouve page 57, tom. I.

dans les fastes de la philosophie moderne qu'un esprit comme le Dr Reid, versé dans l'histoire de la métaphysique, et trop honorable d'ailleurs pour se donner un éloge qu'il n'aurait pas cru mérité, ait pu s'imaginer qu'il eût à réclamer sur ce point, je ne dis pas un grand mérite, mais encore le moindre mérite d'originalité; et de fait, la seule chose vraiment surprenante en ceci, c'est que cette prétention du Dr Reid ait été si généralement et si facilement admise. (Leç. xxv, p. 155).

« Sa prétendue réfutation du système idéal peut se diviser en deux parties : 1° la destruction de ce qu'il appelle « la théorie commune » des *idées* ou images des choses dans l'esprit, considérées comme les objets immédiats de la pensée; 2° la preuve de la realité du monde extérieur, fondée sur la plus simple théorie de la perception. La dernière de ces recherches paraît plus étroitement liée au sujet qui nous occupe, mais on ne pourrait la comprendre parfaitement sans examiner préalablement la première.

« J'admets volontiers que le Dr Reid ait pu combattre la théorie des idées ou images, considérées comme des existences séparées dans l'esprit, mais je ne puis accorder qu'en le faisant il attaquât la « théorie commune ». Je crois, au contraire, qu'au moment où il écrivait, cette théorie était universellement ou presque universellement abandonnée, et que si les philosophes avaient l'habitude de parler des idées ou des images dans l'esprit (comme nous le

faisons encore à présent), ils n'entendaient par là rien de plus que ce que nous entendons aujourd'hui. »

Brown développe cette explication, se fondant sur ce que la langue particulière d'un système ne périt pas immédiatement avec lui, mais qu'elle se conserve long-temps encore, et se maintient dans les systèmes nouveaux, bien qu'elle y ait souvent une autre signification.

« Il n'est donc pas surprenant, ajoute-t-il, que la phrase *image dans l'esprit*, qui pour les péripatéticiens n'était pas une métaphore, ait pu être conservée dans un sens figuré dans les discussions métaphysiques, long-temps après le renversement de l'autorité d'Aristote..... « A l'époque de l'ouvrage de Reid, l'image dans l'esprit n'était plus qu'un *reliquat* d'une théorie surannée de la perception, de même que le *lever* et le *coucher* du soleil sont des restes de cette vieille astronomie qui faisait voyager chaque jour ce grand luminaire autour de l'atôme qu'il éclaire. » (*Ibid*, p. 156-7.)

Après quelques considérations (p. 157.) sur les inconvénients du mot *idée*, qu'il se garde bien cependant de vouloir proscrire entièrement, Brown essaye de déterminer le sens technique et propre qu'il convient d'y attacher. Son explication est résumée dans l'assertion suivante qui est importante en ce qu'elle contient, en termes fort clairs, sa théorie personnelle de la perception, qui n'est évidemment qu'un pur idéalisme sujet à toutes les difficultés, contradictions et inconséquences relevées par M. Hamilton.

« L'idée, dit-il, dans toutes les applications du

mot, qu'elle soit une perception, un souvenir, ou l'une de ces variétés de conception abstraites et complexes dont nous venons de parler, n'est jamais autre chose que *l'esprit affecté d'une certaine manière*, ou, ce qui revient au même, *l'esprit existant dans un certain état*. L'idée n'est distincte, ni séparable de l'esprit *en aucun sens;* elle est positivement l'esprit lui-même, lequel, *même dans sa croyance aux choses extérieures, ne fait que reconnaître une des nombreuses formes de sa propre existence*[1]. » (*Ibid.* p. 157.)

Voici maintenant les principaux passages dans lesquels Brown prétend prouver par les autorités que la théorie des idées, attribuée par Reid à la majorité des philosophes, n'était qu'une vieille chimère péripatétique abandonnée depuis des siècles.

« Dans la philosophie des péripatéticiens, et pendant les siècles ténébreux des partisans scolastiques de ce système, les idées étaient véritablement considérées comme de petites images détachées des objets; et comme le mot idée continua à être employé après que cette signification primitive eut été abandonnée (comme il l'est encore aujourd'hui

[1] Pour Brown, le monde extérieur n'est qu'un *état externe* de l'esprit; la perception est une sorte d'illusion d'optique par laquelle la modification subjective, qui constitue *toute* la perception, s'objective elle-même. Cette manière d'interpréter le fait de la perception a de l'analogie avec celle de Condillac, qui dit que l'ame répand en quelque sorte ses sensations sur les objets, de manière que l'ensemble de l'univers n'est qu'une collection de nos sensations disposées dans un certain ordre.

quand on traite de la perception), il n'est pas étonnant que plusieurs formes d'expression, qu'on retint en même temps, aient pu sembler, d'après leur signification étymologique, s'accorder mieux avec la théorie des *idées-images*, (théorie dominante à l'époque où ces formes particulières d'expression s'établirent), qu'avec celle qui fait des idées de simples états de l'esprit; et c'est ce qui est arrivé pour une infinité d'autres mots, par suite du changement de signification qu'ils ont subi pendant la durée des études philosophiques. Dans la vieille philosophie, l'idée était la chose dont la présence précède immédiatement la perception mentale, sa cause externe directe. On peut donc aisément comprendre comment ce mot, appliqué d'abord à cet objet supposé de la perception, a pu ensuite, lorsqu'on a reconnu que la cause directe de la perception n'était pas un fantôme extérieur mais une affection particulière de l'organe sensitif, sembler s'appliquer assez convenablement à l'état organique qui, dans la nouvelle théorie, remplaçait le fantôme ou les pellicules représentatives de l'ancien système, comme antécédent immédiat de la perception. Bref, *l'idée*, chez les anciens écrivains, de même que le mot synonyme de *perception* aujourd'hui, n'exprimait pas seulement une des parties du phénomène, mais les deux parties à la fois. Il impliquait, dans sa compréhension un peu vague, et la modification organique, et la modification mentale, de même qu'au-

jourd'hui on entend par perception un certain changement produit dans l'organe, et un changement subséquent dans l'état de l'esprit. Quoi d'étonnant donc de trouver dans les livres de ces anciens écrivains, avec les expressions qui s'appliquent à la partie mentale du fait de perception, d'autres expressions appliquées accidentellement à sa partie matérielle; puisque, comme je l'ai dit, les deux parties de l'opération étaient, jusqu'à un certain point, désignées par ce mot unique! Cela pouvait naturellement arriver, bien que ce mot ne signifiât pas au fond autre chose que les deux éléments du fait (le changement organique, quel qu'il puisse être, et le changement mental consécutif), sans l'intervention de cette troisième chose, distincte des deux autres, que le Dr Reid suppose avoir été désignée par le mot *idée*.

« C'est cette application à l'élément matériel du phénomène d'expressions que Reid croyait toujours appliquées à l'élément mental, qui l'a quelquefois égaré dans son exposition des opinions des anciens philosophes; mais une illusion plus fréquente encore chez lui, c'est de prendre au sens littéral des phrases purement métaphoriques, et si évidemment métaphoriques qu'il est véritablement difficile de se rendre compte de sa méprise; et de fait, ces mêmes métaphores continuent à être employées absolument comme elles l'étaient avant qu'il écrivît. Nous parlons aujourd'hui des *impressions* de l'es-



prit, des idées *claires* ou *obscures*, des sens qui sont les *ouvertures* par où nous arrivent les objets extérieurs, et de la mémoire où sont *emmagasinées* nos connaissances, précisément comme ces écrivains ont employé les phrases métaphoriques dont il est ici question, etc.... » (Leç. 27, p. 169-70.)

« Au surplus (continue Brown), il faut recourir aux ouvrages mêmes des philosophes pour déterminer la vraie nature de leurs opinions: c'est donc ce que je vais faire. » (P. 170.)

Brown commence sa revue par Locke, mais il regrette que le langage de cet éminent penseur soit par malheur si figuré, en général, qu'il lui serait difficile de trouver un passage assez décisif pour prouver combien Reid a défiguré sa vraie opinion au sujet de la perception.

« La grande question, ajoute-t-il, est de savoir si Locke admettait l'existence des *idées*, comme choses distinctes de l'acte de perception et *intermédiaires* entre la modification organique, quelle qu'elle soit, et le phénomène mental, ou bien s'il considérait l'idée et la perception comme une seule et même chose. « Dans là perception des objets ex-« ternes, dit Reid, toutes les langues distinguent « trois choses : l'esprit qui perçoit, l'opération de cet « esprit qui est appelée perception, et l'objet perçu. « Les philosophes ont introduit dans le fait une qua-« trième chose qu'ils appellent l'idée de l'objet. » Le mérite que le docteur Reid réclame, et qu'on lui a accordé sans examen, consiste à avoir montré la

nullité de cette prétendue quatrième chose. Le Dr Reid admet la perception elle-même comme un état, ou, ainsi qu'il préfère l'appeler, comme une opération de l'esprit, et il admet également la modification organique qui la précède. Locke aurait-il donc parlé de quelque chose de plus, c'est-à-dire de cette *quatrième* chose, ou idée distincte de la perception, dont le Dr Reid croit avoir triomphé? Mais d'innombrables passages, tant de son *Essai* que de son admirable défense des doctrines fondamentales de ce livre, dans sa controverse avec l'évêque Stillingfleet, montrent de reste qu'il n'entendait rien de plus, et que *l'idée*, pour lui, n'était pas une chose différente de la *perception même*. Il répète souvent qu'il emploie le mot *idée* comme synonyme de conception ou de notion, en prenant ces mots dans l'acception commune. La seule raison qui le lui fait préférer à celui de *notion* (lequel assurément, pour le docteur Reid, ne signifiait pas une chose distincte de l'esprit), c'est que le terme *notion* lui semble convenir mieux à une classe particulière d'idées, celles qu'il appelle techniquement des *modes mixtes*. Que les idées ne sont pas différentes des perceptions, c'est ce qu'il exprime clairement. « Demander, dit-il, quand est-ce qu'un « homme commence à avoir des idées, c'est deman-« der quand est-ce qu'il commence à percevoir, « puisque avoir des idées ou des perceptions, c'est « la même chose. » (*Essai*, liv. II, chap. I, sect. 9.)

« Lorsqu'il parle de nos sens comme d'*ouvertures* pour le passage des idées, la métaphore est sûrement des plus manifestes, et si on prétendait que ce qui a été dit métaphoriquement a dû être pris littéralement, il suffirait de rappeler qu'il se sert précisément de la même métaphore dans des cas où l'application réelle serait absolument impossible, par exemple, à propos des perceptions et des sensations; et si l'on concluait de ces métaphores qu'il croyait que les *idées*, ainsi *introduites*, sont distinctes de l'esprit, il faudrait aussi en conclure qu'il pensait également que les *sensations* et *perceptions*, introduites de la même manière, sont pareillement des choses existant par elles-mêmes, et susceptibles de passer au travers de certaines ouvertures dans l'esprit, leur récipient. « Nos sens, dit-il, étant en rapport « avec des objets extérieurs déterminés, font entrer « dans notre esprit plusieurs perceptions distinctes « des choses, selon les diverses manières dont ces « objets les affectent ». (Sect. 3.) « Les sens sont des « *avenues* disposées par la nature pour *recevoir* les « sensations. » (Sect. 12.) (*Ibid*, p. 170-71.)

Reid, suivant Brown, aurait dû conclure de ces passages et autres semblables que ces métaphores relatives aux *idées* n'avaient pas d'autre sens que celles relatives aux *sensations* et aux *perceptions*, et que Locke n'entendait désigner par ces expressions que l'origine extérieure de ces notions, conceptions, sentiments, ou affections de l'esprit auxquelles il donnait le nom d'idées; d'autant plus qu'il n'y a pas dans tout l'Essai, ni dans aucun autre de ses ouvrages, un seul raisonnement

qui ait pour base la réalité substantielle des idées, comme choses distinctes de l'esprit. Il cite ensuite un passage de Locke qui a, selon lui, le double avantage d'offrir toutes les métaphores qui ont trompé Reid, et de montrer en même-temps le véritable sens qu'y attachait l'auteur.

« L'autre voie pour retenir, dit Locke, est le pou- « voir de raviver dans l'esprit les idées qui, après y « avoir été imprimées, en auraient disparu ou auraient « été éloignées de sa vue. C'est ce que nous faisons « lorsque nous concevons la chaleur ou la lumière, « le jaune ou le doux, en l'absence de l'objet. C'est la « mémoire, qui est comme le magasin de nos idées. En « effet, l'esprit borné de l'homme n'étant pas capable « de considérer et contempler beaucoup d'idées à la « fois, il était nécessaire qu'il eût un entrepôt pour « mettre les idées dont il pourrait avoir besoin dans « un autre temps. Mais comme nos idées ne sont autre « chose que des perceptions actuelles dans l'esprit « qui cessent d'être dès qu'elles ne sont point perçues, « déposer nos idées dans le magasin de la mémoire « ne veut pas dire autre chose si ce n'est que l'esprit « a, en plusieurs occasions, le pouvoir de raviver les « perceptions qu'il a déjà eues, avec la perception « additionnelle qu'il les a eues déjà. Et c'est dans ce « sens qu'on dit que nos idées sont dans notre mé- « moire, tandis qu'en réalité elles ne sont nulle part; « mais il y a seulement dans l'esprit le pouvoir de les « raviver quand il lui plaît, et de se les peindre de « nouveau; ce que quelques uns font plus aisément,

« d'autres plus difficilement; ceux-ci plus vivement, « ceux-là plus faiblement. » (*Ess.* liv. II, ch. 10, sect. 2.)

« Ainsi donc, ajoute Brown, la doctrine de cet éminent philosophe est que la présence de l'objet externe et le changement organique consécutif sont suivis d'une idée, laquelle n'est autre que « la perception actuelle; » et que *déposer* ces idées dans la mémoire ne signifie rien de plus que le pouvoir qu'a l'esprit, en plusieurs rencontres, de réveiller les perceptions qu'il a eues déjà. Or, c'est là, sauf erreur, toute la doctrine de Reid sur ce point; et il eût été bien fâcheux qu'il eût réussi à réfuter Locke, en supposant cette réfutation possible, car il se serait réfuté lui-même. » (P. 171.)

De Locke Brown passe à Hobbes.

« La physiologie de l'esprit était à peu près, à l'époque de Hobbes, une science nouvelle, du moins en Angleterre; aussi fut-il généralement applaudi de ses contemporains, comme ayant découvert une *nouvelle terre*... » « Les opinions de Hobbes sur le sujet en question sont pleinement exposées dans la partie de ses Éléments de Philosophie intitulée *Physica;* et loin de justifier l'assertion de Reid sur le système idéal de la majorité des philosophes, on peut dire que sa doctrine est la même que celle de Reid, du moins quant à l'unité de l'idée et de la perception. Hobbes attribue la sensation ou perception à l'impulsion des objets externes, produisant un mouvement le long

des nerfs jusqu'au cerveau, et une réaction consécutive au dehors, laquelle, ce semble, pourrait, selon lui, expliquer le renvoi à l'objet comme externe, ce qui est une erreur. Cependant cette hypothèse ne fait rien au fond. Le seul point important, quant à la prétendue universalité du système idéal, est de savoir si ce philosophe d'une autre époque admettait l'existence des *idées* comme *choses intermédiaires*, distinctes de la simple perception; or, sur cette question il est aussi explicite que le Dr Reid. L'idée ou le *phantasma*, comme il l'appelle, est la perception même ou l'*actus sentiendi.* « Phantasma « enim est sentiendi actus; neque *differt a sensione* « aliter quam *fieri* differt a *factum esse.* » On trouve la même doctrine, et je peux ajouter la même expression de l'unité de l'*actus sentiendi* et du *phantasma*, dans divers autres endroits de ses ouvrages. (*Ibid*, p. 172).

Après Hobbes vient Descartes. Ici Brown commence par observer que Reid s'est beaucoup appesanti sur ce philosophe, mais qu'il ne l'a pas bien entendu.

« Descartes, dit Reid, ne rejeta qu'une moitié de « l'ancienne théorie de la perception sensible, et il « adopta l'autre. Cette théorie peut se diviser en deux « parties : 1° les images, espèces ou formes des objets « extérieurs, émanent de ces objets et pénètrent dans « l'esprit par le canal des sens; 2° ce n'est pas l'objet « extérieur lui-même qui est perçu, mais seulement « son espèce ou image dans l'esprit. Descartes et son

« école ont rejeté et réfuté par de solides arguments « la premième proposition ; mais ni lui ni ses disciples « n'ont révoqué en doute la seconde ; ils sont demeurés « convaincus que nous ne percevons point l'objet exté- « rieur lui-même, mais son image représentative dans « l'esprit. Cette image que les péripatéticiens appelaient « *espèce*, Descartes l'appelle *idée* ; il a changé le nom, « mais conservé la chose. (*Ess. sur les fac. de l'esp. hum.* Ess. II, ch. 8.) — Descartes, conformément à « l'esprit de sa propre philosophie, aurait dû douter « des deux parties de l'hypothèse péripatétique, ou « donner des raisons pour rejeter l'une et pour adop- « ter l'autre ; d'autant mieux que les ignorants, qui « ont la faculté de percevoir les objets par leurs sens « avec non moins de perfection que les philosophes « et qui, par conséquent, doivent savoir aussi bien « qu'eux ce qu'ils perçoivent, ont toujours été una- « nimes dans l'opinion que les objets perçus ne sont « pas des idées en nous, mais des choses hors de nous. « On avait le droit d'attendre qu'un philosophe, assez « défiant pour ne point adopter, sans preuves, la « croyance de sa propre existence, n'admettrait point « sans preuves non plus que tous les objets qu'il per- « cevait n'étaient que des idées dans son esprit. (*Ib.*) »

« Sans doute, observe Brown, on aurait dû s'attendre à cela, si, en fait, l'opinion de Descartes n'avait pas été précisément l'inverse de celle que lui attribue le Dr Reid ; si Descartes, loin de croire à l'existence des *images* comme antécédents ou

causes immédiates de la perception, n'avait pas au contraire fortement combattu cette hypothèse. La présence du corps extérieur, le changement organique, conçu par lui comme une espèce de mouvement des fibrilles des nerfs et du cerveau, et l'affection de l'esprit, qu'il affirme n'avoir aucune ressemblance avec le mouvement qui en est l'occasion, voilà pour Descartes tout ce qui constitue le mécanisme de la perception, sans qu'il soit besoin d'une *idée*, ou d'une quatrième chose placée entre le changement organique et le changement mental. Et ce mécanisme est exactement celui du Dr Reid lui-même, sauf cette seule différence (différence sans importance pour la question actuelle) que le Dr Reid ne se prononce pas positivement sur la nature du changement organique qu'il admet, tandis que le philosophe français suppose qu'il consiste en un mouvement des fibres nerveuses. La doctrine de Descartes est très bien exposée dans ses *Principia philosophiæ*, dans sa *Dioptrique* et dans plusieurs passages de ses petits écrits polémiques. Non-seulement il rejette la notion péripatétique des images, pellicules ou simulacres des choses reçus par les sens, soutenant que la simple modification organique (le mouvement des fibres nerveuses) suffit sans de telles images : « *diversos motus tenuium uniuscujusque nervi capillamentorum sufficere ad diversos sensus producendum*, » et le prouvant par un exemple très appro-

prié auquel il a souvent recours, celui d'un aveugle qui juge des dimensions des corps en les embrassant entre deux bâtons, exemple, dit-il, dans lequel il est impossible de supposer qu'une *image* des corps *passe* à travers les bâtons; mais encore il essaie d'expliquer le préjugé commun relatif à la nécessité des images dans la perception, et le rapporte au fait si familier de la peinture qui rappelle l'objet peint. » (P. 172-73).

A l'appui de cette interprétation de la doctrine de Descartes, Brown cite le passage suivant comme une preuve décisive de l'erreur de Reid [1].

« On peut prouver aussi fort aisément que notre ame « est de telle nature que les seuls mouvements qui « se font dans le corps sont suffisants pour lui faire « avoir toutes sortes de pensées, sans qu'il soit besoin « qu'il y ait en eux aucune chose qui ressemble à ce « qu'ils lui font concevoir, et particulièrement qu'ils « peuvent exciter en elle ces pensées confuses qui « s'appellent des sentiments. Car, premièrement nous « voyons que les paroles, soit proférées de la voix, « soit écrites sur du papier, lui font concevoir toutes « les choses qu'elles signifient et lui donnent ensuite « diverses passions. Sur un même papier, avec la « même plume et la même encre, en renversant tant

[1] « Probatur deinde talem esse, etc. » Nous donnons la traduction française de 1647 (par Picot) qui, revue et corrigée par Descartes, a la même autorité que l'original latin.

« soit peu le bout de la plume en certaine façon, vous « tracez des lettres qui font imaginer des combats, « des tempêtes ou des furies à ceux qui les lisent, et « qui les rendent indignés ou tristes; au lieu que si « vous remuez la plume d'une autre façon, presque « semblable, la seule différence qui sera en ce peu « de mouvement leur peut donner des pensées toutes « contraires, comme de paix, de repos, de douceur, « et exciter en eux des passions d'amour et de joie. « Quelqu'un répondra peut-être que l'écriture et les « paroles ne représentent immédiatement à l'âme que « la figure des lettres et leurs sons, ensuite de quoi « elle, qui entend la signification de ces paroles, ex- « cite en soi-même les imaginations et passions qui s'y « rattachent. Mais que dira-t-on du chatouillement et « de la douleur? Le seul mouvement d'une épée cou- « pant quelque partie de notre peau nous fait sentir « de la douleur, sans nous faire sentir pour cela quel « est le mouvement ou la figure de cette épée; et il « est certain que l'idée que nous avons de cette dou- « leur n'est pas moins différente du mouvement qui « la cause ou de celui de la partie de notre corps que « l'épée coupe, que sont les idées que nous avons des « couleurs, des sons, des odeurs ou des goûts. C'est « pourquoi on peut conclure que notre âme est de « telle nature que les seuls mouvements de quelques « corps peuvent aussi bien éveiller en elle tous ces « divers sentiments, que celui d'une épée y exciter de « la douleur.

« Outre cela nous ne saurions remarquer aucune « différence entre les nerfs qui nous fasse juger que « les uns puissent apporter au cerveau quelque autre « chose que les autres, bien qu'ils causent en l'ame « d'autres sentiments, ni aussi qu'ils y apportent au- « cune autre chose que les diverses façons dont ils « sont mus. » (Pr. de la Philos., part. IV, § 197-198.)

Brown en traduisant ce passage en anglais altère en plusieurs endroits les expressions de Descartes, et sa version n'est qu'une paraphrase assez infidèle. Il ne réussit cependant pas à lui faire signifier ce qu'il prétend, ni à justifier la conclusion qu'il voudrait qu'on en tirât contre Reid.

« Il est presque impossible, dit-il, d'exprimer plus fortement et d'expliquer plus clairement l'opinion diamétralement opposée à la théorie de la perception par le moyen d'idées ou images représentatives que Reid attribue à cet illustre auteur. Et certainement il ne serait pas moins injuste de placer, en dépit de tous ses laborieux écrits sur ce sujet, le prétendu destructeur du système idéal au nombre des plus ardents partisans de ce système, que de porter cette accusation contre Descartes et de dire de lui comme fait le Dr Reid : « Cette image que les péripatéticiens « appelaient *espèce*, Descartes l'appelle *idée;* il a « changé le nom, mais conservé la chose. »

Les autres auteurs cités par Brown sont Arnauld, Leclerc, et Crouzas. Les passages qu'il rapporte et les conclusions qu'il en tire sont presque textuellement cités par M. Hamilton; il est donc inutile de les reproduire ici.

Nous ne donnerons plus ici qu'un passage de sa 28ᵉ leçon, dans laquelle Brown prétend réfuter l'argument *du sens commun* employé par Reid contre le scepticisme de Hume. Il est très important, et il marque bien tout le chemin que Brown fesait faire à la philosophie écossaise, sans se douter lui-même de la portée de ses principes.

« La théorie de la perception se trouve liée à une autre question sur laquelle le Dʳ Reid passe pour avoir fait d'importantes découvertes; je veux parler de sa prétendue démonstration de l'existence du monde matériel. En ceci nous trouverons également qu'il n'a véritablement rien ajouté à ce que nous savions; qu'il nous a laissés notre croyance à ce sujet, telle que nous l'avions toujours eue, et qu'il n'a pas ajouté la plus légère preuve à l'autorité de cette croyance primitive, ni donné la moindre force nouvelle à cette conviction, qui de son aveu, était déjà irrésistible.

« La réfutation du scepticisme à l'égard du monde matériel peut être faite de deux manières : soit en prouvant la fausseté logique des arguments du sceptique; soit en leur opposant la croyance elle-même, comme étant d'une évidence directement intuitive, ou du moins résultant d'autres intuitions, associations et conclusions, si irrésistibles après les premières acquisitions de l'enfance, qu'elles ont toute la force de l'intuition elle-même. Tant que le Dʳ Reid se borne à ce dernier moyen, il est sur un terrain solide, mais sa marche n'est plus aussi assurée lorsqu'il attaque la logique pure du sceptique, *car l'argument scep-*

tique, considéré comme simple jeu de raisonnement, est sans réplique. C'est en vain qu'il prétend que ce scepticisme, partant, comme il l'imagine, de la supposition que les *idées* sont les objets directs de la perception, doit tomber avec ces idées mêmes; car, bien que le scepticisme puisse se très bien accorder avec la croyance aux idées, comme êtres distincts dans l'esprit, il ne dépend pourtant en aucune manière de leur existence ou non-existence. On n'a qu'à remplacer le mot *idées* par la phrase synonyme d'*affections* ou *états de l'esprit*, et le scepticisme, s'il n'est pas plus fort, conserve du moins exactement la force qu'il avait auparavant. Dans un cas, le sceptique dira que nous ne sentons que les idées seules, et non les objets extérieurs qui peuvent n'avoir aucune ressemblance avec ces idées; dans l'autre, il dira que la perception n'est, comme tous nos autres sentiments, qu'un état de l'esprit [1]; et que nous n'avons conscience que de cet état, et des autres états et modifications de notre esprit qui se succèdent diversement, et non des objets extérieurs qui ne sauraient eux-mêmes faire partie de cette scène mentale de la conscience. Quelque force qu'il puisse y avoir dans le premier de ces raisonnements sceptiques, je crois qu'il y en a autant, et même plus à cause de sa plus grande simplicité, dans le second; et par conséquent la réfutation des théories

[1] Cette réponse du sceptique est le système même de Brown.

de la perception fondées sur la supposition des images, quelque complète qu'on la suppose, ne rend pas du tout moins difficile la tâche de prouver *logiquement* (si tant est que notre croyance ait besoin d'une preuve logique), l'existence du monde matériel.

« Bien plus, la réfutation de l'hypothèse représentative, en la supposant même irréfragable, diminuerait si peu la force du scepticisme à l'égard de l'existence de la matière, que de deux sceptiques dont l'un adopterait tout ce que Reid croit avoir réfuté au sujet des idées, et dont l'autre ne verrait dans les idées que de purs états de l'esprit, le premier serait, sans nul doute, plus facile à confondre, puisque sa croyance implique déjà l'existence de *quelque chose* hors de l'esprit; tandis que le second soutient seulement que tout ce dont il a conscience n'est qu'une suite d'affections de son propre esprit, et qu'il ne peut rien connaître hors de cette conscience.

« Objecter qu'il n'y a pas d'*images* dans l'esprit à celui qui fonde tout son argument sur sa conscience même et déclare n'avoir aucune connaissance, soit de petites images, soit de toute autre chose en dehors de cette conscience, serait aussi inutile qu'il l'aurait été à un cartésien de prétendre réfuter le système newtonien de l'*attraction* en niant les *sphères* du système de Ptolémée.

« Il ne reste donc pour tenir lieu d'une démons-

tration logique (inutile d'ailleurs si la croyance du fait est aussi forte que le serait celle de la démonstration) que la force supérieure de cette irrésistible et universelle croyance; et il n'y a pas à craindre qu'elle soit affaiblie par des arguments, ou moins vivement sentie par celui qui la nie que par celui qui l'affirme. A la vérité, *nous n'avons conscience que de nos sentiments, qui sont des états momentanés de notre esprit;* mais parmi ces états il y en a quelques-uns qu'il nous est absolument impossible de ne pas rapporter à des causes extérieures et indépendantes de nous, et *la croyance à un ensemble d'êtres extérieurs est elle-même un de ces états de l'esprit*; elle est et sera toujours une partie de notre conscience. C'est là ce qu'admet aussi Hume lui-même, ce grand sceptique auquel répond le Dr Reid.

« Un disciple de Copernic ou de Ptolémée, peut espérer, « en soutenant l'un ou l'autre de ces systèmes d'astronomie, « produire une conviction ferme et durable dans l'esprit de « ses auditeurs. Le stoïcien et l'épicurien exposent des prin- « cipes qui non seulement peuvent être stables, mais qui « ont en outre une action sur la conduite et les mœurs. Mais « le pyrrhonien ne peut pas attendre que sa philosophie ait « une influence durable sur l'esprit des hommes, ni que cette « influence fût utile à la société, si elle existait. Il doit con- « venir, au contraire, si tant est qu'il veuille convenir de « quelque chose, que toute la vie humaine serait anéantie si « ces principes venaient à prévaloir constamment et univer- « sellement. Tout discours, toute action cesseraient immédia- « tement, et les hommes resteraient plongés dans une com-

« plète léthargie, jusqu'à ce que les besoins de la nature, non « satisfaits, missent fin à leur misérable existence. Un si funeste « résultat, est, il est vrai, peu à craindre. La nature sera tou- « jours assez forte contre ces principes; et quoique le pyrrho- « nien puisse exciter en lui-même et dans les autres un trouble « et une surprise momentanés par ses raisonnements, le pre- « mier et le plus trivial événement de la vie fera évanouir « tous ses doutes et scrupules, et le mettra, sur chaque point « de pratique ou de spéculation, au niveau des philosophes « des autres sectes et même de tous ceux qui ne se sont ja- « mais occupés de recherches philosophiques. Une fois sorti « de son rêve, il sera le premier à rire de lui-même. »

« En quoi ce langage diffère-t-il de celui du Dr Reid lui-même lorsqu'il nous dit : « Que la « croyance à un monde matériel est plus ancienne « et a plus d'autorité que tous les principes de la phi- « losophie; qu'elle décline le tribunal de la raison « et se moque de toute l'artillerie du logicien. » Assurément si elle décline le tribunal de la raison, ce n'est pas par le raisonnement qu'il faut la soutenir; le raisonneur possédât-il tout le talent du Dr Reid.

« Le sceptique et le philosophe orthodoxe de l'école de Reid arrivent ainsi précisément à la même conclusion. Leur *credo* se compose de deux propositions et des deux mêmes propositions, dont l'une est : que l'existence d'un ensemble de choses, tel qu'on l'entend quand on parle d'un monde extérieur, ne peut pas être prouvée par argument ; et l'autre : que la croyance à cette existence est d'une force

supérieure à celle d'un argument, et absolument irresistible. La différence, et la seule différence, c'est qu'en affirmant ces deux mêmes propositions, le sceptique prononce la première à voix haute et la seconde à voix basse, tandis que son prétendu antagoniste passe rapidement sur la première, et s'arrête sur la seconde avec un ton de confiance. L'affirmation et la négation sont pourtant les mêmes dans les deux cas. Celui qui ne fait attention qu'au ton, et non au sens, peut croire qu'il y a quelque désaccord; mais si négligeant le ton, qui ne fait rien à l'affaire, on considère seulement ce qui est réellement affirmé et nié par les deux adversaires, il sera impossible d'y trouver la moindre différence. Il n'y a aucun argument de pur raisonnement qui puisse prouver l'existence du monde extérieur; il nous est absolument impossible de ne pas croire à l'existence d'un monde extérieur. On peut regarder indifféremment ces deux propositions comme le résumé de la théorie de Reid ou de celle de Hume, car c'est là véritablement leur commune et identique doctrine. »

LOGIQUE[1].

Rien ne prouve mieux, selon nous, l'esprit exclusif qui a dominé dans l'étude de la philosophie, en Angleterre, depuis un siècle et demi, que la corruption et en même temps l'abandon de la logique, science des lois formelles de la pensée. Depuis l'époque de Locke, et probablement sous l'in-

[1] Article de la *Revue d'Édimbourg*, n° d'avril 1833; publié à l'occasion des ouvrages suivants :

1. *Artis logicæ rudimenta, avec des observations et explications*, etc. 4e édition, augmentée; in-12. Oxford, 1828.

2. *Éléments de Logique*, par Richard Whately, Dr en théologie, Principal du collége Saint-Alban, etc. Oxford, 3e édit. in-8°; Londres, 1829.

3. *Introduction à la Logique d'après les éléments de logique du Dr Whately*, par le rév. Samuel Hinds; in-12. Oxford, 1827.

4. *Esquisse d'un nouveau système de logique, et Examen critique des Éléments du Dr Whately*, par George Bentham, esq.; in-8°. Londres, 1827.

5. *Examen de quelques passages des Éléments de logique du Dr Whately*, par George Cornewall Lewis, esq.; in-8°. Oxford, 1829.

6. *Traité de Logique d'après les principes d'Aldrich, avec des notes et éclaircissements*, par le rév. John Huyshe; in-12. 2e édit. Oxford, 1833.

7. *Questions sur la Logique d'Aldrich, etc.*; in-12. Oxford, 1829.

8. *Clef de Questions sur la logique d'Aldrich*; in-12. Oxford, 1829.

9. *Introduction à la Logique*, in-12. Oxford, 1830.

10. *Philosophie d'Aristote* (article dans le vol. III de la 7e édition de l'*Encyclopædia britannica*), par le rév. Renn. Dickson Hampden; Oxford, in-4°. Edinburgh, 1832. (L. P.)

fluence principale de ce philosophe (qui, suivant la remarque de Leibnitz, *sprevit logicam non intellexit*), aucun pays n'a été aussi pauvre dans cette branche de la philosophie, tant pour le nombre que pour la valeur des productions de la littérature dialectique. Ne voulant pas abandonner tout-à-fait le sujet, mais incapables néanmoins, faute d'en comprendre la nature, de revendiquer pour la logique son importance supérieure comme science *à priori* distincte et indépendante, le petit nombre d'auteurs qui s'en occupèrent, essayèrent d'une part, de complaire au goût en excluant de cette science tout ce qu'elle pouvait avoir de rebutant, et d'autre part, de donner à cette étude en décadence un intérêt plus grand, en y interpolant ce qui appartenait à d'autres connaissances, ici un chapitre de métaphysique, là un chapitre de psychologie, etc. Cette tentative était trop irrationnelle pour réussir : elle ne faisait que mieux justifier le discrédit auquel on voulait remédier par ce moyen. On confondait ainsi l'intérêt de la science et l'intérêt du goût; et au lieu d'agrandir la logique, on défigurait la philosophie, en détruisant leurs limites naturelles et en mêlant l'une à l'autre des sciences différentes.

La décadence de cette étude est frappante surtout dans les universités où dominait jadis la dialectique, « *Reine des arts.* »

Dans les universités d'Écosse, les professeurs de logique ont pendant plusieurs générations enseigné toute autre chose que la science attachée nominalement à leur chaire; science dans laquelle les Écossais n'ont pas conservé, dans ces derniers temps, la réputation qu'ils eurent autrefois dans toutes[1] les branches de la philosophie et dont ils jouissent encore dans plusieurs. C'est, nous devons l'avouer, aux philosophes de notre pays qu'il faut attribuer, au moins en partie, le triomphe des fausses notions répandues par Locke sur ce sujet. L'Écosse n'a jamais produit un système de logique digne de remarque; et pour trouver des logiciens écossais de quelque mérite, il faut remonter à plus de deux siècles en arrière jusqu'à trois auteurs contemporains dont les talents, ainsi que ceux de la plupart des plus illustres lettrés de leur nation, se développèrent sous une influence étrangère, Robert Balfour[2], Mark Duncan et Guillaume Chalmers, pro-

[1] « Les Écossois sont bons philosophes, » disait le dictateur des lettres (*Scaligerana secunda*); et Servius avait déjà rendu témoignage de leur disposition à la subtilité logique. « Dialecticis argutiis sibi blandiuntur. » (*Pref. in Ptolom. Geogr.* 1533.) Pendant très long-temps on aurait difficilement trouvé sur le continent une université de quelque importance, sans un professeur de philosophie écossais.

[2] On trouve dans la *Logique* de Scipion Dupleix, conseiller du roi, un bel éloge de J. R. Balfour. L'auteur déclare qu'il tire sa doctrine d'Aristote et de ses plus célèbres interprètes. « Sur tous lesquels, dit-il, je prise « M. Robert Balfor, gentilhomme escossois, tant pour sa rare et profonde « doctrine aux sciences et aux langues, que pour l'intégrité de ses mœurs;

fesseurs aux universités de Bordeaux, Saumur et Angers. A Cambridge, le sort de cette étude est suffisamment indiqué par ce fait que les *Eléments de logique* de Guillaume Duncan d'Aberdeen ont long temps fourni un maigre lambeau de métaphysique, de philosophie et de dialectique dans l'université où enseignait Downam; et le Compendium du collége de la Trinité, la *Logique* de *Murray*, peut montrer que les choses sont tombées plus bas encore, si c'est possible, à Dublin.

A Oxford la destinée de cette science a été quelque peu différente, mais néanmoins guère plus favorable, jusqu'à ces derniers temps. Il est nécessaire d'entrer ici dans plus de détails, car Oxford est la seule école britannique où l'étude de la logique ait véritablement survécu; et tous les ouvrages [1] que nous examinons émanent, un seul excepté, de cette école; ils en représentent l'esprit et sont l'expression et le produit de sa situation. Pendant les siècles de la scolastique, Oxford ne fut inférieure à aucune université d'Europe; elle était même par-

« aussi luy doys-je le peu de scauoir que j'ai acquis etc... » *Préface*, page 5. Plus loin, il l'appelle « le premier philosophe de notre mémoire. » — Cette logique de S. Dupleix est avec l'*Organe* de Philippe Canaye et la *dialectique* de Ramus un des plus anciens traités de cette science écrits en français. C'est une analyse assez bien faite de l'*Organum*. La 3e édition est de 1607; la première parut probablement dans les dernières années du XVIe siècle. (L. P.)

[1] Ces ouvrages forment, sauf une ou deux insignifiantes exceptions, le *total* de la littérature logique moderne du royaume.

ticulièrement célèbre pour ses philosophes et ses dialecticiens. Mais ce ne fut ni le souvenir d'une ancienne renommée, ni la conviction éclairée de son importance, qui conservèrent à la logique une place parmi les objets de l'enseignement académique, lorsque les branches voisines de la philosophie et autres études prescrites par lesstatuts furent retranchées du système d'instruction actuellement en vigueur. Ces études furent abandonnées, non point parce qu'on les jugea surperflues, ni pour en favoriser d'autres plus utiles; mais uniquement parce que le système sous lequel elles étaient enseignées fut illégalement remplacé, dans un intérêt privé, par un autre sous lequel elles ne pouvaient plus l'être. Quand les Agrégés des colléges supplantèrent les professeurs d'université, l'instruction légale dut nécessairement tomber avec les instruments légaux qui l'avaient jusque-là soutenue. L'éducation large et forte, possible alors que le travail était réparti dans un corps de professeurs dont chaque membre était choisi en vue de sa capacité et concentrait son attention sur une seule étude, ne put être continuée lorsqueles corporations collégiales, qui ne sont (sous le rapport littéraire) que des réunions d'individus rassemblés au hasard, eurent usurpé le privilége exclusif de l'instruction; et lorsque chacun de ces individus fut autorisé à enseigner à lui seul, toute l'encyclopédie académique. Or, comme il était im-

possible qu'un Tuteur-agrégé incapable remplît la tâche d'un corps de professeurs capables; il est clair que ne pouvant s'élever et s'agrandir assez lui-même pour suffire aux conditions de l'ancien système, le système nouveau, institué tout à son profit, dut se rétrécir et s'abaisser jusqu'à lui. C'est en effet ce qui eut lieu. La méthode et les matières d'enseignement furent ramenées à l'étendue et au niveau requis. Dès lors on ne pouvait plus guère espérer du tuteur la capacité nécessaire pour professer[1], c'est-à-dire pour donner des leçons originales. Voici donc ce qu'on fit. L'élève lisait au tuteur une leçon dans un livre; sur cette leçon le tuteur pouvait à volonté faire des observations ou garder le silence; et par là il se trouvait complètement à l'abri de toute question embarrassante ou ennuyeuse. Cette méthode renversée s'appelait toujours une *leçon* (*lecture*). Tous les sujets qui auraient exigé chez le tuteur quelque chose de plus que la dose de connaissances et d'intelligence d'un agrégé étaient mis pareillement de côté. On supprima ainsi plusieurs des plus importantes branches d'éducation établies par le système légal; et celles qu'on jugea nécessaire ou convenable de conserver parmi les intruses, furent étudiées dans les traités les moins

[1] Le texte dit : *lecturing*, mot employé encore en Angleterre et en Allemagne pour l'enseignement oral, et qui dérive de l'ancien usage des écoles où les maîtres *lisaient* leurs leçons. (L. P.)

difficiles et les plus superficiels. Ce fut là, en particulier, le cas de la logique [1].

D'après les statuts, le professeur de dialectique devait lire et expliquer l'Organon d'Aristote deux fois par semaine; et d'après les statuts encore, tous les Sous-gradués étaient obligés de suivre régulièrement ces leçons pendant les trois dernières années de leurs études. L'énergique et fortifiant exercice d'esprit résultant de l'étude intelligente du plus remarquable monument du génie philosophique, était imposé à tous les élèves, et plus spécialement assuré à ceux qui voulaient s'engager dans la carrière de l'enseignement. Cette condition, et autres analogues de l'ancien système, supposaient bien plus de capacité chez le Tuteur, lorsqu'il n'était encore qu'un instituteur subalterne, qu'il ne lui en faut aujourd'hui après être devenu l'organe exclusif de l'éducation académique. Enfin, lorsque la voix des professeurs fut réduite au silence dans l'université, et lorsque dans les colléges les Agrégés furent parvenus à exclure tous les autres gradués de l'emploi, désormais principal, de Tuteur, l'étude de la logique déclina en même temps que la capacité de ceux qui l'enseignaient. Les traités originaux d'Aristote dépassèrent la somme d'érudition et d'intelligence des colléges; ils furent par conséquent abandonnés,

[1] Voyez pour l'explication de tout ce passage la *note* sur les universités anglaises, à la suite de cet article. (L. P.)

ainsi que divers ouvrages de logique précédemment en usage, qui supposaient quelque portée d'esprit, ou la connaissance directe de l'Organon. L'Abrégé de Sanderson régna pendant un certain temps, après que les traités plus élaborés de Brerewood, Crackanthorpe et Smiglecius, eurent été oubliés. Mais ce petit traité, ouvrage excellent d'un parfait logicien, se rapportait trop strictement aux livres de l'Organon, et exigeait trop souvent des explications importunes, pour qu'il pût se maintenir aussitôt qu'un nouveau manuel, mieux assorti aux proportions toujours décroissantes de la capacité tutoriale, viendrait à paraître. Ce nouveau manuel fut bientôt fourni par le *Compendium* d'Aldrich. Le rang de cet auteur, qui était doyen du collége *Christ-Church*, sa réputation d'écrivain ingénieux et instruit dans d'autres branches de la science, recommandaient favorablement son livre. Il était d'ailleurs plus court que celui de Sanderson, écrit dans un latin moins scolastique, rédigé dans un ordre tout-à-fait indépendant de l'Organon, et ne présentait au tuteur aucune question indiscrète, car il ne renfermait que des choses parfaitement claires par elles-mêmes, ou qui pouvaient être expliquées sans difficulté. Ce livre qui, nous devons le dire pour être juste envers le doyen, ne fut pas écrit d'abord pour le public, est incontestablement l'œuvre d'un talent remarquable ; mais ce talent se montre peut-être surtout dans la

manière habile dont l'auteur a su exécuter un travail auquel il était si peu préparé. Considéré absolument, il n'a que peu ou point de valeur. Ce n'est qu'un mince abrégé éclectique d'un ou deux traités de logique alors en usage (il n'est pas vrai qu'il soit exclusivement extrait de Wallis); et toutes les fois que l'auteur s'écarte de ses autorités, ou qu'il les comprend mal, il trahit un manque d'instruction qui n'aurait peut-être rien d'étonnant aujourd'hui, mais qui pour son époque est tout-à-fait surprenant. Il est évident qu'il ne connaissait rien de l'Organon et très peu des logiciens modernes. Bon nombre des matières les plus importantes sont omises dans son ouvrage, et celles qui s'y trouvent sont traitées avec une brièveté peu édifiante. Comme introduction sommaire à l'étude ultérieure de logique (s'il n'y en avait pas une centaine de meilleurs), il ne serait pas à mépriser; comme cours complet d'instruction, comme système de la science, il est tout-à-fait nul; et cependant, chose singulière, ce Compendium d'Aldrich ayant peu à peu supplanté celui de Sanderson, a fourni pendant plus d'un siècle le peu de logique enseignée jusqu'à ces derniers temps dans l'université des Bradwardine et des Scot[1].

[1] A la vérité, on a imprimé, il y a quelque trente ans, *in usum academicæ juventutis*, certains *excerpta ex Aristotelis Organo*. L'exécution de cet ouvrage montre combien l'auteur était au-dessous de sa tâche. Rien ne serait du reste plus propre à servir d'introduction à l'étude rationnelle de la logique qu'un résumé systématique des plus importantes parties des différents traités

Les améliorations introduites dans le système académique, loin de profiter à la logique, lui ont peut-être nui. L'institution des *honneurs* académiques et des examens réels pour le premier degré ès-arts, a puissamment stimulé les autres études, mais point du tout la logique. Un candidat parviendrait-il par lui-même à se bien rendre maître de l'Organon, il obtiendrait aussi peu de faveur des distributeurs des distinctions académiques, qu'il avait précédemment trouvé de secours chez son tuteur. Il n'est pas probable, en effet, que les examinateurs publics voulussent faire des questions sur ce qu'ils ne comprennent pas, ou encourager la répétition d'une preuve si patente de leur ignorance. Le minimum d'Aldrich resta donc le maximum des écoles. Mais ce minimum même devait encore être diminué; « il y avait au-dessous de la plus basse pro« fondeur, une profondeur plus basse encore. » Ce *Compendium*, maigre in-12 de 180 pages, qui se lit en un jour et qu'on possède en une semaine, fut trouvé d'un volume trop lourd pour l'élève, pour le tuteur et pour l'examinateur; il fut sou-

de l'Organon, accompagné d'explications originales et d'extraits choisis des meilleurs commentateurs anciens et modernes. Cette petite publication n'a, telle qu'elle est, exercé aucune influence sur les études logiques de l'université; nous voudrions bien savoir combien de tuteurs l'ont expliquée dans leurs leçons, combien de candidats ont été interrogés sur cet ouvrage dans les écoles. Quant aux auteurs de logique, du moins ceux de l'université, aucun n'en a profité.

mis en conséquenee à un procédé d'exténuation d'où il sortit réduit à un tiers, ou guère plus, de sa ténuité primitive, véritable squelette sans moelle ni substance. « Ceux qui s'enfoncent dans « la dialectique, dit Ariston de Chio, peuvent « être comparés aux mangeurs d'écrevisses : pour « une bouchée de chair, ils perdent leur temps sur « un monceau d'écailles. » Mais chez nous l'étudiant superficiel de logique perd son temps sans même savourer cette bouchée; et Oxford, dans sa vieillesse, ne s'est pas montrée Alma Mater, en faisant si impitoyablement avaler à ses enfants les écailles seules. Ainsi que le D$_r$ Whately le remarque, « très peu « d'élèves, même parmi les plus distingués, de- « viennent forts en logique, et le plus grand nombre « sortent de l'université sans en rien savoir du tout. « Je ne dis pas qu'ils n'aient appris par routine quel- « ques mots techniques, mais qu'ils ne comprennent « absolument rien des principes de la science. » Ce serait miracle, en effet, qu'ils comprissent quelque chose. La logique étant rabaissée au niveau d'une pénitence ennuyeuse et complètement inutile, l'absurdité de la prolongation de cette contrainte fut sentie par quelques chefs éclairés de l'université, et en conséquence « on proposa, dit le Dr Whately, de « laisser l'étude de la logique au choix des étudiants; » proposition accueillie avec joie par les sous-gradués, qui répétaient depuis long-temps avec ferveur la

prière de saint Ambroise : *A dialectica Aristotelis libera nos, Domine.*

Dans ces circonstances, au moment où les chefs [1] de collége mêmes ne pouvaient guère plus résister et où la logique semblait, à Oxford, prête à suivre la métaphysique et la psychologie dans leur tombeau académique, une nouvelle vie fut subitement communiquée à cette étude expirante, et on conçut du moins l'espoir de sa convalescence définitive sous un système réformé.

Ce changement fut principalement opéré par la publication des *Éléments* du Dr Whately [2], alors principal de St.-Albans-Hall, et récemment promu, à notre satisfaction, au siége archiépiscopal de Dublin. (N° 2 des ouvrages cités en tête du présent article.) [3] Quelque temps avant, les *Rudimenta* (le *Compendium* abrégé) d'Aldrich avaient été augmentés de notes en anglais par un auteur anonyme que nous trouvons cité dans quelques traités

[1] *Heads of colleges.* Ce sont les chefs supérieurs des colléges, ils portent suivant les colléges le titre de *Principal, Prévôt, Recteur, Maître, Président, Doyen.* (Voir la note à la fin de cet article.) (L. P.)

[2] Le Dr Whately avait publié précédemment une brochure anonyme intitulée : *Doutes historiques sur Napoléon Bonaparte.* Dans ce petit écrit, dont la donnée est piquante et la forme spirituelle, il essaie de faire voir que l'existence de Napoléon, soumise aux principes sceptiques de Hume, n'aurait pas plus d'authenticité que les miracles. (L. P.)

[3] Voyez la note de la page 183 pour le titre de cet ouvrage et des autres cités à la suite. (L. P.)

postérieurs sous le nom de Hill. (n° 1.) Le succès et le mérite des *Éléments* suscitèrent des imitateurs et soulevèrent la controverse. M. Bentham, neveu de M. Jérémie Bentham, publia son Esquisse et Examen, dans lequel le docteur Whately est alternativement l'objet de critiques et d'éloges (n° 4). La brochure de M. Lewis, sur deux points seulement, est également polémique (n° 5). Le Principal, comme cela devait être, fut abrégé et vanté par le Vice-Principal (n. 3); les traités de M. Huyshe et des autres (n°s 6, 7, 8, 9) se rapportent tous, plus ou moins, à celui du docteur Whately, et sont autant de signes de la renaissance des études logiques. Cette science a donc plus gagné dans ces derniers dix ans à Oxford, qu'elle n'avait fait pendant les cent trente années précédentes; car depuis l'époque de Wallis et d'Aldrich jusqu'à la publication des ouvrages cités ci-dessus, nous ne nous rappelons rien que l'université puisse réclamer sur cet objet, sauf une ou deux productions éphémères, telles que les insignifiantes *Réflexions* de Georges Bentham vers le milieu du dernier siècle, et au commencement du siècle actuel une couple de bons opuscules en faveur de la logique, et contre la logique de Kett, cet autre avorton monstrueux de l'Alma Mater.

Reste maintenant à apprécier la valeur de ces nouvelles publications logiques. Avant d'examiner



leur contenu, et en ne considérant que les circonstances au milieu desquelles elles ont paru, nous avions par avance approximativement calculé ce qu'on devait probablement y trouver. Nos prévisions ont été pleinement confirmées par notre examen. Aucun de ces livres n'est l'œuvre d'un mérite vulgaire; et bien que quelques-uns n'aient qu'un but très modeste, ils sont tous dignement exécutés. Dans plusieurs brille un talent fort au-dessus de la médiocrité; et l'un d'eux est le produit d'une intelligence naturellement forte. Mais si nous passons de la capacité des auteurs à leurs connaissances acquises, notre jugement sera moins favorable. Si parfois les écrivains sont originaux, leur sujet n'est jamais nouveau. Aucun d'eux ne possède, je ne dis pas une érudition surabondante, mais même la somme d'instruction rigoureusement nécessaire; aucun ne semble avoir étudié les Traités logiques d'Aristote; aucun ne s'est familiarisé avec les commentateurs grecs de l'Organon, ni avec les dialectiques scolastique, ramiste, cartésienne, wolfienne et kantienne; aucun n'essaie de s'élever à la haute philosophie logique. Nous ne trouvons, ni la détermination préalable des lois fondamentales de la pensée, ni le développement du système lui-même d'après ses lois. Nous voyons au contraire les principes ensevelis sous les détails; des vues incomplètes de la science; une simple agglomération de ses di-

verses parties, dont quelques-unes sont tout-à-fait négligées, et d'autres relativement peu intéressantes et importantes développées hors de mesure ; et toujours enfin, quoique dans des proportions différentes, trop des *écailles* et trop peu de la *chair*. Ces auteurs font rarement mieux qu'Aldrich. Ils adoptent ses vues incomplètes sur l'ordre et la compréhension de la science; ils répètent ses plus insignes bévues; et si parfois ils hasardent quelque correction, il arrive ou qu'Aldrich n'a pas tort, ou qu'une erreur nouvelle est substituée à l'ancienne. Le Dr. Whately même qui, à la face de tous les logiciens depuis Alexandre jusqu'à Kant, parle « d'un champ *sans* « *bornes* dans les limites légitimes de la science» reste dans les voies battues, et n'est nullement coupable « d'avoir reculé l'ancienne frontière. » Son ouvrage en effet, atteint rarement, et ne dépasse jamais le niveau actuel de la science; et, en général, malgré tout son mérite, il ne peut guère prétendre équitablement qu'à une importance relative et locale. La partie la plus originale et la plus estimable se réduit à d'insuffisantes réfutations des erreurs relatives à la nature de la logique; erreurs longtemps condamnées, si toutefois ils les accueillirent jamais, par les compatriotes de Leibnitz, et qui ne se traînent guères plus que parmi les disciples de Locke.

La preuve détaillée de la vérité de ces conclu-

sions sur tous les ouvrages en question excéderait de beaucoup nos limites. Elle n'est pas d'ailleurs nécessaire. Il suffira d'examiner présentement l'ouvrage auquel la plupart des autres se rapportent, et qui est supérieur à tous quant à l'originalité et à la science; et nous ne parlerons de ces derniers qu'incidemment, et seulement dans leur subordination au premier. Nous ne prétendons pas non plus, en examinant les *Éléments* du Dr Whately, justifier tous les points, ni même les principaux points de notre jugement. Dans l'ignorance universelle où l'on est dans ce pays de la philosophie logique, l'exposition des *lacunes* de cet ouvrage, soit de principe, soit de détail, exigerait une détermination préalable de ce qu'un système de cette science doit embrasser ; recherche trop étendue pour l'espace qui nous est accordé, nous bornerions-nous même à discuter exclusivement ces seules questions. Nous devons donc, laissant de côté les imperfections, nous contenter d'indiquer quelques-unes des *erreurs* positives du Dr Whately; ce que nous entreprendrons de faire, « Quoique cet ouvrage, comme « l'auteur l'assure, ait été scrupuleusement examiné « tant par lui que par plusieurs de ses amis, et sou- « mis en outre à l'investigation sévère d'adversaires « déclarés, sans qu'aucune erreur matérielle ait « été découverte, et qu'aucune modification impor- « tante ait été jugée nécessaire. » En ceci rien n'est

plus éloigné de notre intention que de déprécier le mérite de cet éminent et excellent personnage, que nous admirons et respectons, même lorsque nous différons le plus d'opinion, comme un penseur à la fois pénétrant et, (ce qui est un phénomène plus rare à Oxford), véritablement indépendant. L'intérêt de la vérité est au-dessus de toutes les considérations personnelles; et, comme le Dr Whately l'a très bien dit lui-même pour justifier sa propre conduite: « Les erreurs doivent être relevées avec d'autant « plus de soin, que l'autorité qui les sanctionne est « plus grande. » « Point de pitié, dit Lessing, pour un « auteur distingué. » Ce n'est pas là pourtant notre devise; et si notre « investigation » est « sévère, » nous avons conscience qu'elle ne saurait être attribuée à une «opposition déclarée.»

Nous trouvons matière à controverse dès la première page même des *Éléments*. Le Dr Whately débute très convenablement par une exposition, sinon une définition, de la nature et du domaine de la logique; et dans aucune partie de son livre, l'originalité et la justesse de ses vues n'ont été plus applaudies que dans la détermination de ce problème fondamental. « La logique, dit-il, dans la « plus large signification que ce nom puisse com- « porter avec propriété, doit être considérée comme « la science, et en même temps comme l'art de rai- « sonner. Elle recherche les principes sur lesquels

« repose l'argumentation, et fournit des règles à « l'esprit pour le garantir d'erreur dans ses déduc« tions. Son office le plus immédiat, cependant, « consiste à faire une analyse du procédé de l'esprit « dans le raisonnement; et sous ce point de vue, « elle est rigoureusement une science; tandis que, « considérée par rapport aux règles pratiques men« tionnées ci-dessus, on peut l'appeler l'art de « raisonner. Cette distinction, comme on le verra « plus tard, a été méconnue ou peu clairement « indiquée par la plupart des écrivains, la lo« gique ayant été en général regardée purement « comme un art, et ses titres à occuper une place « parmi les sciences ayant été expressément niés. » « (*Éléments*, p. 1.)

Ici la recherche se divise naturellement en deux branches : l'une relative au *genre*, l'autre à l'*objet* ou *matière* de la logique.

Quant au premier point, cette réduction de la logique à la double catégorie d'*art* et de *science* a valu au Dr Whately les éloges de son critique, lequel, il faut qu'on le sache, se trompe aussi souvent dans ses louanges que dans ses censures. « Le Dr Whately, dit M. Bentham, a mis surtout en « lumière un fait très important, méconnu par tous « ses prédécesseurs, quoique si évident, une fois in« diqué, que nous nous étonnons qu'il n'ait pas été « remarqué, savoir : que la logique est une *science*

« aussi bien qu'un *art*. L'erreur universellement « adoptée que la connaissance humaine est divisée « en un certain nombre de parties, dont quelques- « unes sont des arts sans science, et quelques « autres des sciences sans art, a été pleinement « exposée par M. Bentham dans sa *Chrestomathie*. « Là aussi il a été prouvé qu'il ne peut exister un « seul art sans une science correspondante, ni une « seule science qui ne soit accompagnée de quelque « partie d'art. Les scolastiques, au contraire, ont « fait des efforts extraordinaires pour prouver que « la logique est un art et non une science; et sur « cette question particulière, le Dr Whately est, « nous le croyons, un des premiers qui aient osé « contredire cette assertion mal fondée. » *Esquisse*, p. 12. Il n'y a dans tout ceci qu'un seul point que nous puissions accorder. Nous nous « étonnerions » certainement avec M. Bentham, qu'un « fait si évident et si important » eût été méconnu par tous les prédécesseurs du Dr Whately; et d'après ce que nous savons des uns et des autres, nous serions assurément moins disposés à supposer un manque de perspicacité chez les anciens logiciens, que l'ignorance de leurs spéculations chez les nouveaux. C'est dans cette dernière alternative que nous trouverons une solution pour cet étonnement. L'auteur et le critique sont également dans l'erreur.

En premier lieu, et à l'égard de la simple nomen-

clature, ils ont tous deux tort historiquement. « La « logique, dit le Dr Whately, a été considérée, en « général, purement comme un art, et ses titres à « occuper une place parmi les sciences ont été « expressément niés. » C'est l'inverse qui est vrai. La grande majorité des logiciens a regardé la logique comme une science, et expressément nié qu'elle soit un art; c'est là l'opinion la plus ancienne et la plus générale. « Les scolastiques, dit M. Bentham, « ont fait des efforts extraordinaires pour prouver « que la logique est un art seulement. » Tout au contraire, les scolastiques se sont appliqués non-seulement « avec des efforts extraordinaires, » mais encore avec une unanimité sans exemple à prouver que la logique est exclusivement une science; et, loin que M. Whately soit (avec M. Jérémie Bentham) « le premier qui ait contredit cette assertion mal fondée, » le paradoxe de ces messieurs n'est qu'un lieu commun suranné. Cette erreur est particulièrement surprenante, car le genre de la logique est une de ces questions rebattues sur lesquelles, comme le dit Ausonne:

—Omnis certat dialectica turba sophorum :

aucune, peut-être, jusqu'à ces derniers temps, n'a été aussi constamment agitée dans tout le cours de cette étude. Platon et les platoniciens considéraient la dialectique comme une science; mais pour

eux la dialectique était une méthode, non pas formelle, mais réelle, et correspondait plutôt à la métaphysique qu'à la logique des péripatéticiens. Aristote ne définit pas la logique; ses disciples grecs et une portion considérable des plus éminents dialecticiens depuis la renaissance des lettres niaient qu'elle fût soit une science, soit un art. Les stoïciens, en général, la regardaient comme une science. Les scolastiques arabes et latins également. Thomistes et scotistes, réalistes et nominalistes étaient tous d'accord sur cette opinion qui fut adoptée presque sans exception par les auteurs jésuites, dominicains et franciscains. Depuis la restauration des lettres pourtant, et surtout pendant la dernière moitié du XVI[e] siècle, tant d'aristotéliciens, soutenus par la masse des Ramistes (auxquels se réunirent par la suite la plupart des cartésiens et un bon nombre des éclectiques), maintinrent que la logique est un art, qu'on peut jusqu'à un certain point excuser l'erreur de Sanderson qui attribue cette opinion « à presque tous les auteurs les plus récents » de son temps. Néanmoins, à la même époque, il y avait un parti très nombreux qui (tant le D[r] Whately est loin d'avoir mis en lumière ce fait important méconnu par tous ses prédécesseurs), avait anticipé sur la prétendue découverte de cet auteur en définissant la logique par le double genre d'*art* et de *science* [1]. Dans les écoles de Wolf

[1] Renvoyer à ces auteurs, ce serait *de trop;* nous comptons plus d'une

et de Kant, la logique reçut aussi le nom de science.

Mais, sans nous arrêter au nom, si le Dr Whately et son critique ont tort d'imaginer qu'il y a quelque nouveauté dans leur observation, ils ne se trompent pas moins en lui attribuant la plus petite importance. La question n'intéressa jamais la logique même, mais seulement la signification des termes de sa définition. Les anciens logiciens, tout en discutant avec ardeur si la logique est une science ou un art, ou ni l'un ni l'autre, ou l'un et l'autre; si c'est une science spéculative, une science pratique, ou une science à la fois spéculative et pratique, n'imaginèrent jamais que cette question, en tant qu'elle concernait la logique, offrît rien de plus qu'un intérêt verbal [1]. Quant à la nature essentielle

douzaine de logiciens de cette classe dans notre propre bibliothèque. Mais, en laissant même de côté les auteurs anciens et peu connus, M. Jérémie Bentham et le Dr Whately n'auraient pas plus de droits à l'originalité (ce dernier à la vérité n'y prétend pas). Avant ces deux messieurs, le dernier écrivain important de logique en Angleterre, le Dr Richard Kirwan, dont les livres populaires et savants furent publiés en 1807, définit la logique comme un art et une science, et dans des termes si semblables à ceux du Dr Whately, que nous n'hésitons pas à croire que cet écrivain avait directement sous les yeux la definition de son prédécesseur que voici : « La logique est tout à la fois une science et un art; elle est *une* « *science* en ce qu'en analysant les éléments, les principes et la structure « des arguments, elle nous apprend à découvrir leur vérité, ou à dévoiler leur « fausseté, et à reconnaître la source de ces erreurs. Elle est *un art*, en ce qu'elle « enseigne à disposer les arguments de telle sorte que leur vérité soit facilement saisie et leur fausseté découverte. » (Vol. I, p. 1.)

[1] Le père Buffier est injuste envers les anciens logiciens, mais à l'égard des modernes il présente le sujet sous son véritable point de vue. « Si la « logique est une *science*. Oui et non, selon l'idée qu'il vous plait d'attacher « au nom de science, etc... Si la logique est un *art*. Encore une fois oui et

de la logique, ils étaient unanimes, et ne disputaient que sur la compréhension de tous ces termes dans leur propriété philosophique, ou plutôt sur la véritable interprétation de leurs définitions aristotéliques. Beaucoup de penseurs éclairés déclarèrent avec Vivès que le problème était frivole. « Quæstioni locum dedit misera homonymia », dit Mark Duncan, parmi cent autres. Les plus ardents défenseurs des diverses opinions admettaient généralement que si ces termes n'étaient pas pris dans le sens particulier adopté par eux, tous leurs adversaires en général, et chacun d'eux en particulier, pouvaient avoir raison; et, en même temps, on avouait de part et d'autre que ces termes étaient employés vulgairement dans une acception vague et générale, à la faveur de laquelle chaque opinion pouvait être considérée comme vraie, ou plutôt aucune ne pouvait être regardée comme fausse. Le premier pas de la discussion était donc l'élimination préalable de ces significations vagues et impropres qui, ne pouvant fournir tout au plus qu'un genre et une différence éloignés, étaient tout-à-fait insuffisantes pour une définition. Hé bien! ce que les anciens logiciens rejetaient comme une bannalité inutile, les modernes l'adoptent

« non;... il plait aux logiciens de disputer si la logique est ou n'est point un « *art*; et il ne leur plait pas toujours d'avouer ni d'enseigner à leurs disciples « que c'est une pure ou puérile question de nom. » *Cours des sciences*, (logique) p. 887.

comme une observation neuve et importante. Mais quant à la nouveauté, le Dr Whately et Mr Bentham ont-ils pu croire qu'aucun logicien avant eux ait jamais songé à nier que la logique soit à la fois un art et une science, en prenant ces termes dans le sens qu'ils leur donnent? qu'ils ouvrent les anciens traités de logique, et ils y verront cette opinion explicitement exprimée, même lorsque ces termes d'art et de science sont employés dans un sens bien moins vague et général que celui qu'ils admettent. Et quant à l'importance de l'observation, ces écrivains pensent-ils arriver par là à une conception de la logique plus précise et plus exacte? C'est tout le contraire. Le Dr Whately se sert du mot science dans sa plus large extension possible, pour signifier toute connaissance considérée absolument, sans relation avec la pratique; dans cette acception, tout art, dans sa partie théorique, doit être une science. Il définit ensuite l'art l'application de la connaissance à la pratique, et, dans ce sens, la morale, la politique, la religion, et autres sciences pratiques, doivent être des arts. L'art et la science sont ainsi distendus au point de rentrer l'un dans l'autre. Comme termes philosophiques, ils sont également impropres; trop universels pour définir, trop indécis entre la différence et l'identité pour distinguer. En fait, leur application à la logique ou à tout autre sujet ne fait qu'apporter le vague et la confusion, car ils n'expriment pas une opposition

essentielle entre les choses mêmes, mais seulement entre les divers points de vue sous lesquels nous pouvons les envisager, tout art étant ainsi en lui-même une science et toute science un art. C'est là ce que M. Bentham regarde comme la rectification d'une erreur universelle, comme la découverte d'un fait important. Mais si la question était frivole entre les mains des anciens logiciens, que sera-t-elle entre les mains des nouveaux [1]?

Laissons maintenant le genre et passons à l'objet-matière.

M. Hinds dit à propos des *Éléments* du Dr Whately : « Ce traité explique, et c'est le seul qui l'ait « fait clairement, la vraie nature et le vrai usage de « la logique; de manière qu'on peut l'aborder main-« tenant non plus comme une de ces études obscures,

[1] Telle est l'interprétation la plus favorable que nous puissions faire de l'opinion du Dr Whately; mais le langage dont il se sert pour l'exprimer est des plus ambigus et des plus inexacts. Ainsi, par exemple, il dit : « La « science a rapport à la connaissance seulement. » P. 56. Il ne peut vouloir dire ce qui est exprimé par le sens rigoureux des mots, que la science a pour *objet ou matière* la connaissance, car c'est là un non-sens; et les mots n'expriment point ce qu'il veut probablement dire, que la science n'a pas d'autre fin que l'acte contemplatif de connaissance. Le Dr Whately entend ici par *science* ce qu'Aristote entend par *science spéculative;* mais quelle différence dans la précision de leurs définitions! Θεωρητικῆς μὲν (ἐπιστήμης) τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον; ou comme dit Averroës : *Per speculativam scimus ut sciamus; per practicam scimus ut operemur.* Le Dr Whately, d'ailleurs, donne sans s'en apercevoir deux définitions très différentes du mot art. Il dit dans un endroit (p. 1.) « que la logique doit être appelée l'*art* de « raisonner, lorsqu'on la considère par rapport aux règles pratiques qu'elle « fournit pour garantir l'esprit d'erreur dans ses déductions. C'est là évidemment la Διαλεκτικὴ χωρὶς πραγμάτων des interprètes grecs, la *logica*

« curieuses et purement spéculatives, analogues à « l'alchimie et à l'astrologie. » Préface, p. VIII. Ceci est fort.

Nous sommes, nous, disposés à croire que le Dr Whately n'est peut-être pas loin d'avoir tort quant « à la vraie nature et à l'usage de la logique. » Qu'il « explique clairement » cette nature et cet usage, c'est ce qui est évidemment inexact ; et dire que son traité est « le premier qui ait donné cette explication claire, » c'est une preuve de plus que l'affirmation est souvent en raison inverse du savoir.

Nous ne dirons rien de cette notion, selon nous très incomplète, de la science logique qui lui donne pour objet non seulement principal, mais encore adéquat, le procédé du *raisonnement;* la simple appréhension et le jugement étant alors considérés

docens (*quæ tradit præcepta*) des écoles arabes et latines. Puis on voit dans un autre endroit (p. 56) « qu'un *art* est l'*application* de la coonaissance *à « la pratique.* » Si ces mots ont un sens, cette définition s'appliquerait seulement (pour ne pas sortir de la logique) à la Διαλεκτικὴ ἐν χρήσει καὶ γυμνασίᾳ πραγμάτων des aristotéliciens grecs, la *logica utens* (*quæ utitur præceptis*) des Latins. La log. *utens* et la log. *docens* sont pourtant si loin d'être convertibles l'une à l'autre, qu'elles ont été classées sous un genre différent par la grande majorité des philosophes. Les logiciens grecs niaient que la log. *docens* fût, soit un art, soit une science, ne la regardant que comme un instrument et non comme une partie de la philosophie ; ils admettaient au contraire que la log. *utens* est à la fois une science et une partie de la philosophie, mais inséparable et non distincte. Les latins soutenaient en général que la log. *docens* est une science et une partie de la philosophie, et que la log. *utens* n'est ni l'une ni l'autre, mais seulement un instrument. Quelques-uns, cependant, faisaient de la *docens* uoe science et de l'*utens* un art; tandis que d'autres renversaient cette classification. Il ne faut pas confondre ces distinctions avec les logiques *pure* et *appliquée* d'une philosophie plus moderne.

non en eux-mêmes comme des éléments constitutifs de la pensée, mais simplement comme subordonnés à l'argumentation. Dans cette manière de voir, la logique est identifiée à la syllogistique. Ce système, il faut en convenir, en tant qu'il s'applique à la logique renfermée dans les traités d'Aristote existants, fut soutenu par plusieurs scolastiques arabes et latins; emprunté d'abord à ceux-ci par l'Oxfordien Crackanthorpe, il fut adopté par Wallis, et de Wallis il est arrivé au Dr Whately. Mais, appliquée à la logique dans sa nature propre, cette opinion a été longtemps rejetée, sur des motifs surabondamment concluants, par l'immense majorité même des dialecticiens péripatétiques, et le Dr Whately n'a pas allégué une seule raison capable d'ébranler notre opinion que les lois de la pensée, et non pas les lois du raisonnement, constituent l'objet adéquat de la science. Cette erreur, que nous ne pouvons réfuter en ce moment, serait relativement de très peu d'importance, si, comme il arrive évidemment dans les *Éléments* du docteur Whately, elle ne conduisait à une détermination superficielle des lois de ces facultés de la pensée, considérées simplement comme subsidiaires au procédé du raisonnement.

Quant à la *clarté* avec laquelle le Dr Whately explique « la vraie nature et l'usage de la logique », tout ce que nous pouvons dire c'est qu'après mûr examen il nous est impossible d'apercevoir nette-

ment quelles sont ses idées sur ce point. Dans les passages mêmes où il définit expressément la science, nous le trouvons confus, ambigu, et même contradictoire; et ce n'est qu'en admettant l'interprétation la plus favorable de ses paroles que nous parvenons à trouver quelque chose qui ressemble à une opinion exacte.

Il dit que « l'office le plus propre de la logique « (comme science), est de faire une analyse du « *procédé de l'esprit dans le raisonnement* (p. 1), et plus loin (p. 13, 140) que « le *procédé* (l'*opéra-* « *tion*) du raisonnement est le seul domaine propre « de la logique. » Ainsi le procédé ou l'opération du raisonnement est l'objet-matière de la science logique. Eh! bien, une définition qui se borne à affirmer que la logique est la science qui a pour objet le procédé du raisonnement n'est pas du tout une définition de cette science; elle ne contient pas la qualité différentielle qui distingue la logique des autres sciences; elle ne prévient pas (et même elle suggère) les opinions les plus erronées sur sa nature. D'autres sciences, telles que la psychologie et la métaphysique, ont pour objet (parmi les autres facultés) l'opération du raisonnement, considérée seulement dans sa nature réelle; la logique, au contraire, a aussi le raisonnement pour objet, mais seulement dans sa possibilité formelle; en fait, elle n'a, à proprement parler, rien à faire avec le *procédé* ou *opération*; elle ne s'occupe que de ses *lois*.

La définition du Dr Wathely est donc non seulement impropre, mais encore délusoire : elle identifierait la logique, la psychologie et la métaphysique, et engendrerait, quant à la nature de la logique, les mêmes fausses notions que l'auteur lui-même n'avait pas l'intention de sanctionner, à en juger par d'autres passages des *Éléments* et d'après l'esprit général de son ouvrage.

Mais il n'y a pas seulement ambiguité chez le Dr Wathely, il y a contradiction. Nous avons vu qu'en certains endroits il fait du procédé du raisonnement l'objet adéquat de la logique; que faudra-t-il croire si nous le voyons établir ailleurs que l'objet total et adéquat de la logique est le *langage?* Mais l'objet adéquat ne pouvant être double, et le langage et l'opération du raisonnement n'étant pas la même chose, il y a donc contradiction. « En mentionnant le *langage*, dit-il, avant de donner la « définition de la logique, je me suis écarté de l'u« sage ordinaire afin de faire clairement comprendre « que la logique *est entièrement relative au langage:* « vérité que la plupart des auteurs, s'ils en ont été « persuadés eux-mêmes, n'ont certainement pas mis « tout le soin nécessaire à imprimer dans l'esprit de « leurs lecteurs »(page 56)[1]; et plus loin(page 74):

[1] La plupart des logiciens ont, en fait, imprimé dans l'esprit de leurs lecteurs que la logique est (non *entièrement* à la vérité) mais partiellement et secondairement relative au langage, en tant qu'il est le véhicule de la pensée, à laquelle seule la logique est adéquatement et primitivement relative.

« la logique est *tout entière* renfermée dans l'usage « du langage. »

Le mot Logique (ainsi que celui de dialectique) a une étymologie ambiguë; il peut être dérivé de Λόγος (ἐνδιάθετος) la raison ou l'ensemble de nos facultés intellectuelles en général; ou bien de Λόγος (προφορικὸς), discours, ou langage par lequel ces facultés se révèlent. La science logique peut de la même manière être considérée, soit 1° comme relative adéquatement et essentiellement au premier (le Λόγος intérieur, *verbum mentale*), et partiellement et accidentellement au second (le Λόγος extérieur, *verbum oris*); soit, 2° comme relative adéquatement et essentiellement au dernier, partiellement et accidentellement au premier.

La première de ces opinions a été soutenue par la grande majorité des logiciens anciens et modernes. La seconde, dont on peut trouver quelques traces dans les commentateurs grecs d'Aristote et dans les plus anciens nominalistes du moyen âge (car les derniers nominalistes scolastiques auxquels on attribue, mais à tort, cette doctrine soutinrent en réalité l'autre), ne fut complètement développée que dans les temps modernes par des philosophes dont Hobbes peut être cité comme le chef. Le Dr Whately adopte la première de ces opinions en donnant pour *office propre* à la logique *l'analyse de l'opération du raisonnement;* il adopte la seconde en considérant la logique comme *entièrement relative*

au langage. Nous avons cependant de la peine à croire qu'il ait positivement embrassé cette dernière. Elle est expressément contredite par Aristote (*Analyt. Post.*, 1, 10, § 7); elle implique sur l'absolue dépendance des facultés intellectuelles par rapport au langage, une hypothèse psychologique cent fois réfutée, et que le Dr Whately ne pourrait jamais sans doute admettre; et enfin elle est en opposition avec plusieurs passages des *Éléments* où se trouve une doctrine manifestement très différente. Mais, quoi que puisse être cette doctrine, toujours est-il que la précision et la clarté ne sont pas les qualités qu'on devrait, selon nous, lui attribuer.

Mais si le Vice-Principal est mauvais juge de ce qui a été fait par le Principal, il parle beaucoup plus mal encore de ce que les autres logiciens n'ont pas fait. S'il a lu seulement la centième partie des ouvrages qu'il eût dû étudier pour avoir le droit d'affirmer que le « traité du Dr Whately est le *seul* « qui ait clairement expliqué la vraie nature et « l'usage de la logique, » il a fait une chose qui n'a jamais été même essayée par un seul de ses confrères les dialecticiens d'Oxford; mais l'assertion seule trahit: πάντολμος ἀμάθεια. Pour quiconque est au courant de la littérature de cette science, il doit sembler souverainement ridicule d'entendre dire que les idées de l'école de Kant, et même de l'école de Wolf, relativement à l'usage et à la nature de la logique, ne sont pas aussi claires, complètes et justes,

que celles du Dr Whately. Un coup d'œil général jeté sur l'histoire des opinions sur ce point prouverait que, de tout temps, les vues les plus justes sur le sujet ont été aussi communes que leur mise en pratique l'était peu. Beaucoup d'auteurs admettaient spéculativement des principes dont ils ne se servaient presque jamais en pratique pour régler la constitution de la science. Les logiciens scolastiques mêmes font preuve, en général, de conceptions plus profondes et plus justes sur la nature de leur science qu'aucun logicien récent de ce pays. Dans leurs controverses multipliées sur cette matière, leur unanimité sur le point fondamental n'est pas moins remarquable que leur divergence sur les points secondaires; toutes leurs doctrines sont susceptibles d'une interprétation favorable, et quelques-unes ont été rarement égalées, et jamais surpassées, en exactitude et en précision. Tous distinguaient la logique de la psychologie, de la métaphysique, etc., comme science rationnelle et non réelle, formelle et non matérielle. Ceux, en petit nombre, qui donnaient pour objet adéquat à la logique *les choses en général*, expliquaient leur idée en disant que la logique considérait les choses en général, seulement en tant qu'elles tombent sous les formes générales de la pensée imposées par l'intellect (*quatenus secundis intentionibus substabant.*) Ceux qui lui donnaient pour objet les actes les plus élevés de la pensée (réduits à trois, à deux ou à un seul),

expliquaient avec soin que les opérations intellectuelles, dans leur nature propre, appartenaient aux psychologistes, et qu'elles n'étaient du ressort du logicien qu'en tant qu'elles étaient *dirigeables*, ou le sujet des lois. La fin prochaine de la logique était ainsi l'analyse des règles de la pensée ; sa fin éloignée l'application de ces règles aux actes intellectuels. Ceux enfin (et c'était la grande majorité) qui plaçaient cet objet dans les *notions secondes* [1] ne disaient point que la logique eût pour objet ces notions secondes prises abstraitement et en elles-mêmes (ce qui était du domaine de la métaphysique), mais seulement concrètement, en tant qu'appliquées aux *notions premières*, comme instruments régulateurs de la pensée. Il faudrait, pour rendre pleinement justice à ces opinions et principalement à la dernière, plus de détails que nous n'en pouvons donner ici ; car, bien comprises, on y trou-

[1] Cette distinction (que nous devons aux Arabes) des *notions premières et secondes* (*notiones, conceptus, intuitiones, intellecta prima et secunda*) est nécessaire à connaitre non seulement à cause de sa valeur propre, comme une détermination profondément philosophique, mais surtout comme une condition indispensable pour l'intelligence de la philosophie scolastique, ancienne et nouvelle, dont elle est à peu près, et surtout en logique, l'Alpha et l'Oméga. Cependant, chose singulière, la connaissance de cette distinction fameuse a été long-temps perdue dans *la seconde école* (jadis) *de l'Église !* La définition d'Aldrich est incomplète, sinon positivement erronée. M. Hill et le Dr Whately, suivis par M. Huyshe et par l'auteur des *Questions sur la Logique*, etc., ne comprennent pas Aldrich, en supposant qu'Aldrich qui est leur seule autorité se comprît lui-même, et se jettent d'une erreur à l'autre sans le moindre trait de lumière. (Hill, p. 30-33. — Whately, p. 173-175. — Huyshe, p. 18-19. — *Questions*, etc, p. 10, 11, 71. Et certainement, il n'y aurait

verait, en principe, tout ce qui a été dit de bon postérieurement sur l'objet, la matière et le but de la logique.

Rien de plus maigre et de plus inexact que l'esquisse de l'histoire de la logique par le Dr Whately. Cette partie de son ouvrage est, à la vérité, presque entièrement empruntée à la pauvreté d'Aldrich ; en voici des échantillons.

Archytas y est cité, d'après Aldrich, comme l'inventeur des *Catégories*, et il avance cette opinion, aujourd'hui condamnée, sans exprimer le moindre doute sur sa vérité. Tous les écrivains récents d'Oxford qui ont touché à ce sujet trahissent la même ignorance de la littérature philosophique et de la critique aristotélique. Nous pouvons citer les *Excepta ex Organo*, *in usum academicæ juventutis* ; l'*Oxonia purgata*, du Dr Tatham ; les *Notes* sur

pas de calomnie plus mal fondée à l'égard d'Oxford, que cette accusation, dont le Dr Whately paraît avoir peur « d'emprisonner l'esprit humain dans les rets des *scolastiques*. ») Ce sujet aurait besoin de quelque explication ; nous devons nous borner à la définition des termes. Une *notion première* est la conception d'une chose en taut qu'elle existe par elle-même, et indépendamment de toute opération de la pensée, comme : Jean, homme, animal, etc. Une *notion seconde* est la conception, non de l'objet tel qu'il est en réalité, mais du mode sous lequel l'esprit le conçoit, comme : individu, espèce, genre, etc. La première est la conception d'une chose, elle est réelle, immédiate, directe ; la dernière est la conception d'une conception, elle est formelle, médiate, réfléchie. Il est inutile de renvoyer à des textes pour l'éclaircissement de cette distinction et de ses applications. Le sujet est amplement traité par beaucoup d'auteurs dans des ouvrages spéciaux, et on le trouvera aussi convenablement développé dans presque tous les anciens systèmes de logique et de philosophie.

Aldrich, de M. Hill; la *Logique*, de M. Huyshe, et la *Philosophie d'Aristote*, de M. Hampden. Ce dernier prétend même que le Stagirite emprunta son système de morale aux pythagoriciens, quoique les fragments conservés par Stobée sous le nom de *Théagès* et autres écrivains moralistes de cette école aient été démontrés apocryphes depuis un demi-siècle. Ils se trouvent également cités, sans un *erratum*, dans l'estimable édition du *Florilegium* du Dr Gaisford. Aristote serait véritablement le plus indigne plagiaire connu, si les larcins que lui attribuent ses dévots disciples d'Oxford n'étaient non seulement faux, mais ridicules. Aldrich affirme, comme chose d'une certitude incontestable, qu'étant en Asie, il reçut d'un juif savant une grande partie de sa philosophie; et cette fable impertinente s'est maintenue sans opposition jusqu'à ce jour dans le *Compendium*; tandis que presque tous les écrivains d'Oxford veulent qu'il ait pris ses *Catégories* et sa *Morale* aux pythagoriciens. Que penseraient de tout ceci Schleiermacher ou Creuzer?

Le Dr Whately, dans son examen des mérites d'Aristote quant à la logique, est, nous le disons à regret, vague et inexact. « Les plus grandes erreurs, « dit-il, ont constamment régné relativement à la « nature de la logique; et son domaine a été par « conséquent étendu par beaucoup d'écrivains à des « sujets avec lesquels elle n'a pas de véritable con-

« nexion; sauf Aristote (qui n'est pas lui-même « tout-à-fait exempt de ces erreurs), à peine pourrait-on citer un auteur de logique qui ait clairement aperçu et constamment eu en vue sa nature « réelle et son véritable objet. » (P. 2.) Loin qu'Aristote, ou du moins les traités logiques qui nous restent de lui (et ils sont peu nombreux en proportion des perdus), méritent cet éloge relatif, la vérité est, qu'en fait, les neuf dixièmes et les dix-neuf vingtièmes de ces livres traitent de matières qui, en les supposant logiques, sont des sujets non de *logique pure*, mais seulement de *logique appliquée;* et nous n'hésitons pas à affirmer, sans vouloir déprécier le mérite de ce philosophe, que les notions inexactes qui ont régné et règnent encore à l'égard de la « nature et du domaine de la logique », doivent être principalement attribuées à son exemple et à son autorité. Le livre des *Catégories*, offrant seulement une classification objective des choses réelles, n'est pas logique, mais métaphysique. Les deux livres des *Derniers Analytiques*, ayant pour unique objet le nécessaire ou le démonstratif, sortent des limites d'une science formelle : et il en est de même des huit livres des *Topiques* qui ne traitent que du probable, de ses accidents et applications. Les deux livres mêmes des *Premiers Analytiques*, où il est question du syllogisme pur, sont pleins de discussions extra-logiques, comme, par exemple, toute la doctrine de

la modalité des syllogismes fondée sur la distinction de leur matière pure, nécessaire et contingente ; la question de la vérité ou de la fausseté réelles des propositions, et la propriété, si illégitimement attribuée au syllogisme, de pouvoir tirer une conclusion vraie de prémisses fausses ; la distinction de l'enthymême d'après le caractère extra-formel de ses prémisses, comme un raisonnement déduit de signes et probabilités ; le syllogisme physiognomonique, etc., etc. Il en est de même du livre : Περὶ Ἑρμηνείας, et c'est pire encore dans celui des *Sophismes*. Si donc Aristote fit plus qu'aucun autre philosophe pour les progrès de la science, il contribua aussi plus qu'aucun autre à l'étouffer sous un bagage étranger, et à l'empêcher de se développer sous une forme élégante et précise. Plusieurs de ses successeurs eurent les vues les plus saines sur l'objet et le but de la logique, et il y eut même parmi les scolastiques des penseurs qui l'auraient purgée de ce sédiment accidentel, si la déférence, implicitement exigée alors pour les préceptes et les exemples d'Aristote, ne les eût empêchés d'appliquer leurs principes aux détails de la science.

« On a remarqué, dit le D[r] Whately, après Aldrich, « que le système de logique est une de ces rares théo-« ries qui ont été commencées et achevées par le « même homme ; l'histoire de sa découverte, en ce « qui touche du moins les principes fondamentaux « de la science, commence et finit proprement à

« Aristote. » (P. 6.) Quant à « ce qui touche les principes fondamentaux de la science », cela ne peut être nié; mais cela encore aurait dû être mieux expliqué. Aristote laissa à ses successeurs beaucoup à rejeter, beaucoup à ajouter, et le tout à simplifier, à arranger et à mettre en ordre. Quant aux lacunes du système aristotélique, nous dirons que si le Dr Whately et les autres logiciens d'Oxford ont raison (et nous pensons décidément le contraire) d'ajouter la quatrième figure (figure, soit dit en passant, dont l'origine non aristotélique n'a jamais été indiquée par aucun d'eux, depuis Aldrich, aux sous-gradués), le Stagirite a tort d'admettre exclusivement la possibilité des trois autres (*Analyt. pr.*, 1-23, § 1); et ils sont d'autant moins autorisés à affirmer que sa théorie fut perfectionnée par lui-même. Enfin, sans parler même des cinq modes ajoutés par Théophraste et Eudême, il est probable que l'importante et vaste doctrine des syllogismes hypothétiques, doctrine en grande partie spéciale et indépendante, fut un complément original dû à ces philosophes, et avant lequel le système logique était entièrement défectueux.

« Les écrits d'Aristote, dit le Dr Whately, non seu-« lement furent absolument perdus pour le monde « pendant environ deux siècles (pas tous), mais ils « semblent même n'avoir été que très peu étudiés « longtemps encore après leur découverte; néan-« moins il paraît qu'un certain art logique fondé

« sur des principes conservés traditionnellement par « ses disciples était généralement connu, et qu'il « fut employé par Cicéron dans ses ouvrages philo- « sophiques ; mais l'étude de la science semble « avoir été abandonnée pendant longtemps. Au « début de l'ère chrétienne, les doctrines péripaté- « tiques éprouvèrent une grande rénovation, et nous « rencontrons alors les noms de Galien et de Por- « phyre comme logiciens ; mais ce n'est qu'au cin- « quième (sixième) siècle que les ouvrages logiques « d'Aristote furent traduits en latin par le célèbre « Boëce. Aucun de ces auteurs ne paraît avoir fait « faire d'importants progrès à la théorie du raison- « nement ; on sait fort peu des travaux de Galien, « et le principal ouvrage de Porphyre ne traite que « des *Predicables.* On ne trouve presque plus rien « ensuite sur la science jusqu'à la renaissance des « lettres parmi les Arabes qui étudièrent avec ar- « deur les traités d'Aristote tant sur la logique que « sur les autres matières. » (Pag. 7.) Dans cette esquisse historique de la destinée de la logique depuis Aristote jusqu'aux scolastiques, le Dr Whately suit strictement Aldrich : mais rien ne montre plus significativement combien Aldrich était un guide parfaitement incompétent, que cette bévue incomparable (et non relevée jusqu'ici) de confondre Galien avec Alexandre d'Aphrodise : « Circa annum « Christi 140, dit-il, interpretum princeps Galenus « floruit, Ἐξηγητὴς, sive expositor, κατ' ἐξοχὴν dictus. »

Galien, qui alors florissait à l'âge de *neuf* ans, ne mérita et ne reçut jamais le titre du *commentateur;* ce titre, comme tout écolier devrait le savoir, fut exclusivement donné à Alexandre, le plus ancien et le plus habile des interprètes grecs d'Aristote, jusqu'à ce que Averroës le partagea avec lui. Nous ne voyons point les noms de Théophraste et d'Eudème, ces grands fondateurs de la logique après Aristote. Nous ne disons rien des logiciens inférieurs, mais Alexandre et Ammonius, fils d'Hermias, ne méritaient certainement pas moins d'être cités que Porphyre. Des travaux logiques de Galien quelques-uns sont conservés, et des autres nous ne savons que très peu de chose, soit par lui-même, soit par d'autres écrivains. Pourquoi n'est-il pas dit ici ou ailleurs que la quatrième figure doit être attribuée à Galien, et sur quelle autorité? Il n'est pas fait mention des ouvrages logiques originaux de Boëce, quoique son traité sur les Hypothétiques soit le plus étendu que nous possédions. Si le D[r] Whately eût étudié lui-même le sujet, il n'aurait pu s'empêcher de rendre plus de justice aux logiciens grecs. Que veut-il dire par ces mots : « On ne trouve presque « plus rien sur la science jusqu'à la renaissance « des lettres parmi les Arabes? » Averroës et Avicenne sont-ils donc si fort supérieurs à Alexandre et à Ammonius?

Il dit, en parlant des scolastiques : « Il suffit de « remarquer que leur tort n'était pas d'étudier la

« logique avec ardeur et d'y attacher une haute im-« portance, mais de méconnaître tout-à-fait sa vraie « nature et son objet, et de prétendre la faire servir « à des découvertes physiques, enveloppant les « choses dans une nuée de mots au lieu d'employer « une saine investigation philosophique. Ces erreurs « peuvent expliquer les paroles sévères dont Bacon « se sert quelquefois pour blâmer les recherches « logiques, mais on pourrait prouver par ses propres « observations dans son *Avancement des sciences*, « que sa critique ne s'adressait qu'à ces extrava-« gantes applications de la logique et non à son « étude légitime. » (P. 8.) Il a été longtemps de mode d'attribuer toutes les absurdités aux scolastiques, et ce n'est que lorsque un homme de talent comme le Dr Whately imite l'exemple des autres qu'une réponse devient nécessaire. Les scolastiques (à l'exception toujours des hommes excentriques, tels que Raymond Lulle), eurent sur le domaine de la logique des notions plus exactes que ceux qui les méprisent aujourd'hui sans connaître leurs ouvrages; certainement ils ne prétendirent pas « s'en « servir pour des découvertes physiques. » Nous nous faisons fort de réfuter cette assertion dès qu'on entreprendra d'en fournir quelques preuves; jusque-là on nous permettra de la considérer comme une calomnie tout-à-fait gratuite, quoique très répandue. Quant à Bacon, nous ne nous souvenons pas qu'il ait adressé aucun reproche de ce genre,

soit à la logique, soit aux logiciens scolastiques; il dit au contraire : « la logique ne prétend pas in-« venter les sciences, ni les axiomes des sciences, « mais elle passe outre avec un *cuique in sua arte* « *credendum* [1]. » Ainsi disent les scolastiques, ainsi dit Aristote.

Nous ne sommes pas pleinement satisfaits non plus des remarques du Dr Whately sur Locke, Watts, etc.; mais l'espace nécessaire nous manque pour développer nos vues sur tous ces points. Nous relèverons pourtant une méprise relative au premier de ces philosophes, parce qu'on peut le faire en peu de mots. Après avoir parlé des attaques de Locke contre le syllogisme, il ajoute : « Locke fait « immédiatement après un éloge d'Aristote non « moins malheureux : il lui fait honneur de l'*inven-« tion* des syllogismes, à laquelle il n'avait certai-« nement pas plus de droit que Linnée à la création « des plantes et des animaux, ou Hervey, etc. » (Pag. 19.) En premier lieu, Locke parle « de l'inven-« tion des *formes d'argumentation*, » ce qui ne

[1] *Avancement des sciences*. On trouve plusieurs passages analogues dans le *de Augmentis* et dans le *Novum Organum*. La critique la plus directe de Bacon sur ce point est dans l'*Organum*. Aph. 63. Elle est cependant dirigée non contre les scholastiques, mais exclusivement contre Aristote. Il n'y condamne pas de fausses théories sur la nature et l'objet de la logique, mais ses fausses applications pratiques; et en définitif cette critique prouve seulement que Bacon donnait le nom de *dialectique* à *l'ontologie*. Aristote ne corrompit pas la physique par la logique, mais par la métaphysique. Les scolastiques ont déjà bien assez à répondre, sans qu'on leur impute des péchés qu'ils n'ont pas commis.

peut en aucune manière être considéré comme synonyme « d'invention des syllogismes »; mais eût-il employé le mot syllogisme, c'eût été vrai dans un sens et faux dans un autre. « Aristote, dit le Dr Gillies, *inventa* le syllogisme, » etc., et au sens de cet auteur (sinon à celui du Dr Whately) la chose est soutenable. En second lieu, le Dr Whately a tort de croire que le mot *invention* eût pour Locke le sens restreint qu'il a aujourd'hui comme opposé à *découverte*. Chez Locke et chez ses contemporains, pour ne rien dire des écrivains plus anciens, *inventer* est communément employé pour *découvrir*. La phrase de Bacon, précédemment citée, en offre un exemple, et nous présumons que Locke se sert ici du mot invention dans ce sens.

Mais, abordons maintenant la science elle-même. En tournant quelques pages, nous arrivons à une erreur qui n'est pas particulière au Dr Whately, mais que tous les logiciens partagent avec lui: nous voulons parler de la *modalité* des propositions et syllogismes; en d'autres termes, de la *nécessité*, *possibilité*, etc., de leur *matière*, considérées comme appartenant à la logique.

Nous avons toujours été étonnés que la logique n'ait pas été depuis longtemps purgée de ce mélange métaphysique. Kant, dont les vues sur le domaine et la nature de cette science étaient particulièrement exactes, et dont la sagacité, jointe à celle d'Aristote, permettait de tout espérer, Kant, dis-je, loin d'éli-

miner la modalité des syllogismes et des propositions, sanctionna son droit d'occupation en en déduisant, comme d'un élément essentiel de la logique, la dernière de ses quatre catégories génériques ou formes fondamentales de la pensée. Rien de plus clair pourtant que cette modalité n'a rien à faire avec la logique. La logique est une science formelle: elle ne s'occupe point de l'existence réelle, ni de ses relations, mais seulement de cette existence et de ces relations qui se manifestent sous les conditions de la pensée et qui sont réglées par ces conditions. Elle ne sait rien de la fausseté ou de la vérité des propositions en elles-mêmes, et n'en tient pas compte. En logique, tout ce qui n'est pas contradictoire est vrai. La logique ne garantit ni les prémisses ni la conclusion, mais uniquement la *conséquence* de la dernière aux premières; car un syllogisme n'est autre chose que l'affirmation explicite de la vérité d'une proposition dans l'hypothèse que d'autres propositions qui la contiennent implicitement sont vraies. Une conclusion peut donc être vraie en réalité (comme assertion), et fausse logiquement (comme conséquence).

Or, si la vérité ou la fausseté, comme qualités matérielles des propositions et des syllogismes, sont des circonstances extra-logiques, il en est de même de leur modalité. La Nécessité, la Possibilité, etc., sont des accidents qui n'affectent ni la copule, ni la conclusion logiques; ils ne se rapportent pas à la

connexion du sujet et du prédicat, de l'antécédent et du conséquent, comme simples termes de la pensée, mais comme existences réelles; ce sont des conditions métaphysiques et non logiques. La conclusion syllogistique est toujours nécessaire : elle n'est modifiée par aucune condition extra-formelle; elle est également apodictique dans le contingent comme dans le nécessaire.

Si on laisse une fois s'introduire dans la logique des notions métaphysiques de ce genre, il n'y aura plus de bornes à cette usurpation. C'est ce qui est prouvé déjà par les indécisions et les variations d'Aristote lui-même à l'égard du nombre des modes. Dans un passage (*de Interp.*, c. 12, § 1), il en compte quatre : le *nécessaire*, l'*impossible*, le *contingent*, le *possible;* et cette division a été généralement adoptée par les logiciens. Dans un autre (*ibid.* § 9), il ajoute deux autres modes aux quatre premiers, savoir : le *vrai*, et, par conséquent, le *faux*. Quelques logiciens ont donc admis ces six modes exclusivement. Les interprètes grecs, cependant, observent très justement (bien qu'ils ne fassent d'ailleurs aucun usage de l'observation), qu'Aristote n'entendait pas, dans ces énumérations, limiter le nombre des modes à *quatre* ou à *six*, mais voulait seulement signaler les plus importants. On peut, en effet, concevoir des modes à l'infini, comme, par exemple, le *certain*, le *probable*, l'*utile*, le *bon*, le *juste*, etc., et pourquoi non? tous sont admissibles

en logique, si un seul l'est; la ligne de distinction qu'on a prétendu tirer est futile. La confusion et l'embarras occasionnés par ces quatre modes seuls furent tels que la doctrine modale constitua long-temps la branche de la logique non-seulement la plus inutile, mais encore la plus difficile et la plus rebutante ; elle était à la fois le *criterium et crux ingeniorum*. *De modali non gustabit asinus*, disaient les scolastiques; nous disons nous : *De modali non gustabit logicus*. Ce sujet n'était embrouillé que parce qu'on mêlait des sciences différentes, et les questions modales auraient dû être en principe, comme elles l'étaient presque entièrement en pratique, retranchées du domaine de la logique, et adjugées au grammairien et au métaphysicien. C'est ce qu'avait obscurément entrevu depuis long-temps un penseur profond, mais oublié aujourd'hui. « Pronunciata illa, dit Vivès, quibus additur mo« dus, non dialecticam sed grammaticam quæs« tionem habent... etc. » Ramus sentit aussi la nécessité de les exclure, quoiqu'il fût également incapable d'en donner les raisons [1].

Le Dr Whately a très bien établi que « c'est un « caractère du syllogisme proprement dit (c'est-à« dire d'un argument valide posé de telle manière « que la conclusion est évidente par la seule *forme* « de l'expression), que si des lettres ou tous autres

[1] Voir Ramus, *Animadvers. Aristotelic.*, lib. VII, p. 247, édit. 1556 (L. P.)

« symboles arbitraires sont substitués aux différents termes, la validité de l'argument conserve « toute son évidence » (p. 37). Dans cette exposition, la logique paraît être ce qu'elle est en réalité, une science distincte et indépendante. Que faut-il donc penser de ce qui suit : « N'y aurait-il « *aucun signe* joint au terme commun, la quantité « de la proposition (qui dans ce cas est appelée « *indéfinie*) est déterminée par sa *matière*, c'est-à- « dire par la nature de la liaison existant entre les « extrêmes, laquelle est ou nécessaire, ou impos- « sible, ou contingente, etc. » (p. 64). « Comme il « est évident que la vérité ou la fausseté d'une pro- « position (ses quantité et qualité étant connues), « doit dépendre de sa *matière*, il faut se souvenir « *qu'en matière nécessaire toutes les affirmatives* « *sont vraies et les négatives fausses*, et vice versâ « *en matière impossible. En matière contingente*, « *toutes les universelles sont fausses et les particu-* « *lières vraies*. Ex. *Toutes* les îles (ou *quelques* îles) « sont entourées d'eau, est une proposition vraie « parce que la *matière est nécessaire*. Il aurait été « faux de dire : Aucune ou quelque île *n'est*, etc... « Par la même raison, ces propositions : *quelques* « îles sont fertiles, *quelques* îles ne sont pas fertiles, « sont toutes deux vraies parce que la matière est « contingente; mettez *toutes* ou *aucune* au lieu de « *quelques*, et les propositions seront fausses » (p. 67). Dans ces passages, la logique n'est pas une science

indépendante; elle n'est plus qu'un simple accident scientifique. Le nécessaire, l'impossible, le contingent n'expriment que de hautes généralisations tirées de l'observation de l'existence réelle, et la logique, si elle croit avoir besoin de la connaissance de ces généralisations, se réduit elle-même à n'être plus qu'un appendice précaire, une suite accidentelle de toutes les sciences auxquelles cette connaissance peut être empruntée. Si, dans les syllogismes, « l'ar« gument est ou sophistique, ou vicieux, toutes les « fois qu'on ne peut substituer aux différents termes « des signes arbitraires, » pourquoi n'en serait-il pas de même dans les propositions dont les syllogismes ne sont que le total? Or, A, B et C, ne savent rien du nécessaire, de l'impossible, ni du contingent. La logique est-elle une science formelle dans un chapitre, une science réelle dans une autre? estelle indépendante, comme formant un tout, et dépendante dans ses parties constituantes?

Nous ne pouvons laisser passer sans observation l'emploi que le Dr Whately fait du mot *argument.* Il définit ce mot et déclare s'en servir dans « le sens logique rigoureux, » et il nous donne en même temps, sous un titre à part, l'énumération des autres significations qu'il prend dans le discours ordinaire. Cependant, non seulement il n'emploie jamais ce terme dans sa *véritable* acception logique, mais encore il la méconnaît absolument; sans compter en outre que la liste qu'il donne de ses diverses

significations n'est ni bien déterminée, ni complète. Nous signalerons seulement les omissions et erreurs logiques. « Le raisonnement (ou discours) exprimé « en mots est un *argument*, et un argument établi « *dans toute sa longueur* et dans sa *forme régulière* « s'appelle un *syllogisme;* la troisième partie de la « logique traite donc du *syllogisme*. Tout argument « consiste en deux parties : ce qui *est prouvé* et ce « *par quoi* il est prouvé, » etc.; et il ajoute dans une note : « J'entends dans le sens strictement « technique; car, dans l'usage populaire, le mot « argument est souvent employé pour signifier seu- « lement la dernière de ces deux parties, ex. : voici un « *argument* qui prouve ceci et cela, » etc. (P. 72.) Eh bien, la signification présentée ici (non tout à fait exactement) comme « l'usage populaire » du terme, se rapproche davantage du « sens strictement technique » que celle que suppose le Dr Whately. *Argument* ne peut pas être pris dans son acception technique pour *argumentation*, comme le fait le Dr Whately; mais exclusivement pour le *moyen terme* de l'argumentation. C'est dans cette acception que le mot a été employé (non invariablement, il est vrai), par Cicéron, Quintilien, Boëce, etc.; il fut par la suite adopté dans le même sens par les aristotéliciens latins, desquels il passa aux ramistes [1]; et, pour les logiciens, c'est

[1] Il est vrai que Ramus dans ses définitions étend abusivement le mot aux deux autres termes, et il appelle le moyen le *tertium argumentum*. Dans

toujours là le sens le plus naturel et le plus direct. Parmi les dialecticiens un peu anciens, Crackanthorpe est le seul, à notre souvenir, qui se serve et déclare se servir du mot, non dans sa signification rigoureusement logique, mais dans l'acception vulgaire comme synonyme de raisonnement; néanmoins, il entend mal les autorités qu'il allègue pour justifier son innovation. Sanderson, si nous nous en souvenons bien, est rigoureusement exact. Wallis fut peut-être séduit par l'exemple de Crackanthorpe et de quelques cartésiens français; et l'autorité de Wallis, jointe à sa propre ignorance de la langue logique, entraîna Aldrich, et avec Aldrich, Oxford. Si nous parlons encore de l'ignorance d'Aldrich, c'est que le point dont il s'agit en fournit un exemple remarquable. « Terminus ter« tius, dit-il, cui quæstionis extrema comparantur, « Aristoteli *argumentum*, vulgo *medium*. » C'est l'inverse qu'il aurait fallu dire : Aristoteli *medium*, vulgo *argumentum*. Cette bévue élémentaire du doyen, que personne n'a corrigée, est répétée par presque tous ses abréviateurs, interprètes et imitateurs; elle se trouve dans Hill (p. 118); dans Huyshe (p. 84); dans les *Questions sur la logique* (p. 41), et dans la *Clé des questions* (p. 101); et prouve

ses écrits, cependant, ainsi que dans ceux de son ami Talon, le mot *argumentum*, employé seul et sans adjectif, exprime le moyen terme du syllogisme; et sur ce point il est suivi par les ramistes et les semi-ramistes en général.

magnifiquement que depuis un siècle et demi, au moins, l'*Organon* (pour ne rien dire des autres ouvrages de logique) a été aussi peu lu à Oxford que le *Targum* ou le *Zend-Avesta.*

L'assertion du Dr Whately, « que la prémisse majeure est *souvent* appelée le *principe* (p. 25), » est le pendant de l'erreur précédente. La prémisse majeure est souvent appelée la *proposition*, jamais le *principe.* Un principe peut, il est vrai, former une majeure; mais nous osons assurer qu'*aucun* logicien n'employa jamais le mot principe comme synonyme de prémisse majeure.

« La plupart des auteurs, sinon tous, dit le « Dr Whately, qui ont écrit sur ce sujet, négligent de « dire si le dilemme est un argument *conditionnel* ou « *disjonctif*, ou bien ils le rapportent à la dernière « de ces espèces par la raison qu'il a une prémisse « disjonctive, bien qu'il appartienne évidemment « à la classe des conditionnels. » (P. 100.) La plupart des écrivains, sinon tous, ne négligent nullement de dire cela; mais le Dr Whately, nous le craignons, a négligé de les consulter; et l'opinion qu'il adopte, loin de n'avoir été exprimée par aucun d'eux, ou même que par un petit nombre, a été longtemps, en fait, la doctrine universelle. Pour un logicien qui n'a pas placé le dilemme parmi les syllogismes conditionnels, durant le dernier siècle, nous en citerions dix de l'opinion contraire.

Le Dr Whately, ainsi que tous les logiciens d'Ox-

ford, adopte l'inélégante division des propositions et syllogismes *hypothétiques*, en *conditionnels et disjonctifs*. Cette division est mauvaise en soi. Le nom d'un genre ne saurait, sans nécessité, être confondu avec le nom d'une espèce. Or, les termes hypothétique et conditionnel sont identiques pour le sens : ils ne diffèrent que par la langue à laquelle ils sont empruntés. La distinction n'est pas meilleure eu égard aux autorités, car ces mots ont été employés comme synonymes par les logiciens qui étaient le plus en droit de régler leur usage conventionnel, indépendamment même de leur identité naturelle. Boëce, qui le premier parmi les latins élabora cette partie de la logique, se sert indifféremment des mots *hypotheticus*, *conditionalis*, *non simplex*, pour le genre, et comme opposés à *categoricus* ou *simplex* ; et il divise ce genre en propositions et syllogismes *conjunctivi* (appelés aussi *conjuncti*, *connexi*, *per connexionem*), équivalents aux conditionnels du Dr Whately, et propositions et syllogismes *disjunctivi* (ou *disjuncti*, *per disjunctionem*). D'autres logiciens ont employé des termes distinctifs différents, mais non meilleurs ; mais, en général, tous ceux qui se dépêtrèrent des gluaux scolastiques évitèrent cette inutile confusion.

« Aldrich, dit notre auteur, a établi, grâce à une « erreur, qu'Aristote ne faisait aucun cas des syllo« gismes hypothétiques, et, qu'en conséquence, il « les passa sous silence ; mais il avait exprimé pour-



« tant l'intention d'en traiter dans quelque partie de « son ouvrage, laquelle n'aura pas été terminée par « lui, selon son dessein, ou ne sera pas venue jus- « qu'à nous, ainsi que beaucoup d'autres de ses « écrits. » (P. 104.) En fait d'ignorance sur Aristote, on peut tout attendre d'Aldrich, mais le Dr Whately n'est pas lui-même fort exact dans sa critique. Ainsi que les autres logiciens d'Oxford, il ne met jamais en doute que les Συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως d'Aristote soient la même chose que nos syllogismes hypothétiques; et, dans cette erreur, assez naturelle du reste, il ne manque pas de complices, même d'un nom distingué. Les hommes versés dans la littérature aristotélicienne et logique savent pourtant que cette opinion a été sinon entièrement renversée, du moins rendue extrêmement improbable. Nous ne pouvons en ce moment aborder ce sujet, et nous nous contenterons de dire que les syllogismes hypothétiques, dans le sens actuel, furent d'abord expliqués et ainsi nommés par Théophraste et Eudème. Ce dernier, en outre, distingua nettement ces syllogismes hypothétiques de ceux d'Aristote; et Boëce même, chose qui n'a pas été observée que nous sachions, déclare expressément que le Συλλογισμὸς ἐξ ὁμολογίας du philosophe est réellement catégorique, tandis n'y a pas de doute à l'égard du Συλλογισμὸς εἰς τὸ ἀδύνατον. Le seul motif d'incertitude serait dans le passage d'Aristote (*Analyt. pr.*, 1-44, § 4), où il dit, qu'il y a *beaucoup d'autres* syllo-

gismes concluant *par hypothèse*, et il promet de les discuter. De quelle nature étaient ces syllogismes, c'est ce qu'on ne peut savoir d'aucune manière, pas même par conjecture. Si nous en jugions par la notion d'Aristote sur l'hypothèse, et d'après les syllogismes qu'il désigne sous ce nom, nous conclurions qu'ils n'avaient aucune analogie avec les hypothétiques de Théophraste; et on verra bientôt qu'après Aristote il s'opéra une révolution complète dans la nomenclature de cette branche de la logique. Nous ajouterons que l'exposition de la doctrine aristotélique sur ce point, par Pacius, ne mérite aucune confiance : il est en contradiction avec ses propres autorités et a mal étudié les logiciens grecs [1].

Jusqu'ici nous avons cité les opinions des autres. La remarque suivante, éclaircissant mieux cette question, surprendra probablement les bons juges en cette matière par sa nouveauté et son caractère paradoxal. En effet, il doit sembler ridicule, au premier abord, de parler aujourd'hui de découvertes dans l'Organon. La certitude du fait est pourtant égale à son improbabilité. Le mot *catégorique* (κατηγορικὸς) appliqué à la proposition ou au syllogisme, comme l'opposé d'*hypothétique* (ὑποθετικὸς), se trouve dans tous les ouvrages existants de l'école péripatétique

[1] *J. Pacius.* Aristotelis Organum. *Note* au § 6 du chap. 29 des *prem. analyt.*, et dans son *Commentaire analytique* sur le même chapitre. Il est juste de dire pourtant que Pacius ne se dissimule pas la difficulté de la question qu'il signale comme *très obscure*, et qu'il ne présente ses explications que sous forme dubitative. (L. P.)

postérieurs à ceux du fondateur ; il est universellement employé dans cette acception par les interprètes d'Aristote depuis Alexandre, et nous savons certainement qu'avant lui Eudême et Théophraste firent de même. Eh bien, aucun logicien, soit ancien, soit moderne, n'a pris garde que ce terme n'est point pris dans ce sens par le philosophe lui-même. Les commentateurs grecs de l'Organon observent, à la vérité, assez souvent, sur certains passages, que le mot *catégorique* doit être traduit par *affirmatif;* mais aucun n'a fait l'observation générale qu'Aristote ne l'employa *jamais* dans le sens adopté, à tort, par eux. Mais le fait est tel. On ne trouvera pas dans tout l'Organon un seul passage où *catégorique* soit pris en opposition d'*hypothétique* (ἐξ ὑποθέσεως); il n'y a pas un seul passage où il ne soit évidemment employé dans le sens d'*affirmatif*, comme synonyme de κατηγορικὸς, et opposé à ἀποφατικὸς et στερητικὸς. Et cette induction n'est pas hasardée, car dans les *Premiers Analytiques* seulement le mot se rencontre au moins quatre-vingt-cinq fois. Bien plus, non seulement Aristote n'emploie jamais ce terme par opposition à ses syllogismes par hypothèse, mais encore il en emploie positivement un autre pour ce but ; il oppose constamment les syllogismes de cette classe (concluant par *consentement* [1] ou par la *reductio ad absurdum*), à ceux qui con-

[1] Ἐξ ὁμολογίας. Per confessionem (Boèce et Pacius), per consensum, conventionem (Gruchius). (L. P.)



cluent δεικτικῶς, *ostensiblement*, et le nombre des passages offrant cette opposition n'est pas petit. Ainsi donc le mot *catégorique*, dans son acception actuelle, n'est pas d'origine aristotélique. Nous croyons indubitablement que ce changement de sens fut introduit par Théophraste ; mais c'est merveille que jusqu'ici aucun logicien, ni commentateur, n'ait signalé cette différence entre la signification aristotélique du mot et celle qui a prévalu dans la suite [1].

Nous noterons encore (sans pouvoir nous y arrêter), un autre cas où le sens d'Aristote a été presque universellement mal compris : et c'est sur l'autorité de cette erreur qu'une absurdité illogique s'est introduite dans tous les systèmes de dialectique. Il s'agit ici de l'*Enthymême.* Dans la doctrine commune, l'enthymême est une sorte de raisonnement distingué du syllogisme proprement dit, en ce que l'une ou l'autre des deux prémisses n'y est pas exprimée, mais sous-entendue ; et cette distinc-

[1] Vossius avait déjà fait cette remarque dans son livre : *De Logices et Rhetoricæ notura et constitutione*. Après avoir cité le passage du traité de Boëce (*De Syllogismo hypothetico*) dans lequel la doctrine des syllogismes hypothétiques est attribuée à Théophraste et à Eudème, il ajoute : « Ubi « videmus, ut categoricus syllogismus opponatur hypothetico. Nempe syllo- « gismorum alii δεικτικῶς concludunt, alii ἐξ ὑποθέσεως, quæ viâ obliquâ ali- « quid probant. Sed ut ex Boethio scimus, alii primò dividunt syllogismum « in κατηγορικὸν, et ὑποθετικὸν. His, ut Aristoteli, est propositio κατηγορικὴ, « quæ affirmat prædicatum inesse subjecto ; sic eidem est syllogismus catego- « ricus, quando conclusio est categorica sive affirmativa. Nempe opponitur « enuntiatio negativa, et syllogismus negativus. *Nec usquam in Aristotele* « *syllogismus categoricus opponitur hypothetico.* » (Cap. VIII, § 8.) L. P.

tion est attribuée au Stagirite, sans qu'on mette en question ni sa légitimité, ni son origine. La division du syllogisme et de l'enthymême, prise *en ce sens*, n'impliquerait rien moins qu'une différence d'espèces entre le raisonnement de la logique et le raisonnement du discours ordinaire, le syllogisme étant ainsi la forme particulière du premier, et l'enthymême celle du second. Mais admettrait-on même cette distinction, elle ne servirait à rien, puisque le syllogisme et l'enthymême seraient distingués comme deux formes intralogiques d'argumentation. Ceux qui soutiennent cette division sont forcément conduits à l'absurdité plus grande encore d'établir une différence essentielle de forme sur une modification accidentelle d'expression, et de soutenir que la logique se rapporte aux accidents du langage extérieur, et non à la nécessité de la pensée intérieure. Telle n'est pas du moins l'opinion d'Aristote. « Le syllogisme et la démonstration, dit-il, ne se « rapportent pas au discours extérieur, mais au dis- « cours qui se fait dans l'esprit. » οὐ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἡ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ. ἐπεὶ οὐδὲ συλλογισμός (*Analyt. post.*, 1-10, § 7). Mais si la distinction est déjà anti-philosophique de sa nature, elle serait bien plus irrationnelle encore entre les mains de son prétendu auteur. Aristote, en effet, distingue l'enthymême du syllogisme pur, comme un raisonnement de *matière* particulière, tiré de *signes* et *vraisemblances*; de manière que s'il le

distinguait, en outre, par un accident de *forme*, il diviserait ainsi le genre par deux différences, et par des différences qui n'offrent qu'une liaison purement accidentelle. Et pourtant, chose singulière, cette improbabilité a été admise, admise sans preuve évidente, admise depuis les temps les plus reculés; et même lorsque cette opinion a été enfin pleinement réfutée, la réfutation a été si promptement oubliée qu'il n'y a pas aujourd'hui non seulement en Angleterre, mais encore en Europe, un seul logicien qui connaisse même l'existence de la controverse [1].

La discussion de cette question dépasserait nos limites; quant à ceux qui voudraient étudier ce point de doctrine, joli sujet de brochure pour Oxford, nous leur indiquerons brièvement quelques sources: nos citations, quoique peu nombreuses, suffiront pour épuiser la matière.

Vers la fin du 15[e] siècle, le célèbre Rodolphe Agricola (m. 1485) met en doute, dans son ouvrage posthume *de Inventione dialectica*, qu'Aristote eût entendu distinguer l'enthymême du syllogisme par quelque particularité de *forme*; et Phrissemius, dans ses *Scholia* sur ce livre (1523), fait voir clairement que l'opinion commune ne s'accordait pas

[1] La question a été posée, dans ce pays, il y a quelques années, dans un recueil répandu, et avec son talent ordinaire, par un savant ami auquel nous l'avions indiquée; mais aucun des écrivains postérieurs n'a profité de ce travail.

avec la doctrine du philosophe. Majoragius, s[ans] connaître probablement Phrissemius, discuta pl[us] tard ce sujet dans ses *Reprehensiones contra nizolium*, et dans ses *Explanationes in Aristotelis rhetoricam*; (ce dernier ouvrage fut publié en 1572.) Vingt-cinq ans après, Jules Pacius (qui vraisemblablement ne savait rien des deux précédents), traita la question sur des bases plus larges. Se fondant sur l'autorité de quatre manuscrits grecs, il rejeta comme une glose le terme ἀτελὴς (*Analyt. pr.*, II. 27, § 3), sur lequel repose principalement la doctrine commune; et les académiciens de Berlin, dans leur magnifique édition des œuvres d'Aristote, ont fait récemment, sans explication, la même chose d'après deux des trois manuscrits de l'Organon qu'ils ont collationnés. Il convient de dire aussi que les Maîtres de Louvain, dans leur commentaire sur les traités logiques d'Aristote (1547), observent que le mot *imperfectus* (traduction d'ἀτελὴς) ne se trouve point dans beaucoup de manuscrits de l'ancienne version latine. Scaynus, dans sa *Paraphrasis in Organum* (1599), adopte l'opinion commune sans discuter la question, et il paraît même ne pas connaître le commentaire de Pacius publié trois ans avant. Vers 1620, Corydaleus, évêque de Mytilène, qui avait étudié en Italie, soutint dans sa *Logique* l'opinion de Pacius, mais sans la corroborer d'aucune raison nouvelle; dans sa *Rhétorique* (réimprimée par Fabricius dans la

Bibliotheca græca), il suit la doctrine vulgaire. Un siècle après, Facciolati développa dans un *Acroama* spécial l'argument de Pacius, car, ainsi que les autres, il ne connaissait ni Phrissemius, ni Majoragius, et il n'y ajouta rien du sien, excepté une ou deux erreurs ; mais son éloquence ne fut pas plus efficace que les raisonnements de ses prédécesseurs, et la question retomba complètement dans l'oubli. Si l'on reprenait la discussion à fond, il y aurait beaucoup à ajouter et à corriger [1].

Nous examinerons maintenant un sujet beaucoup plus important : la nature de la conclusion *inductive*. Nous regrettons de ne pouvoir répéter les éloges qui ont été prodigués à l'analyse du Dr Wha-

[1] Ainsi, par exemple, Pacius (que Faccioliati déclare hyperboliquement : Aristotelis interpres, quot sunt, quotque fuerunt, quotque futuri sunt longè præstantissimus) établit comme un des principaux fondements de son argument que les interprètes grecs ne connurent point le mot ἀτελής. « Quoniam « Johannes grammaticus hic nullam ejus mentionem facit ; et tam ipse quam « Alexander superiori libro explicantes definitionem syllogismi ab Aristotele « traditam, ac distinguentes syllogismum ab argumentatione constante ex « una propositione, non vocant hanc argumentationem *enthymema*, sed « syllogismum μονολήμματον. » (Comment. in Analyt. Pr. II, 27, § 3.) Pacius se trompe complètement. Il est vrai que Philopon à l'endroit cité (Analyt. prior. II, c. 27, § 3.) (autant que nous pouvons nous le rappeler, n'ayant pas sous les yeux son commentaire) ne dit rien sur ce point *; mais la nullité de cette preuve négative est rendue évidente par son exposition des *derniers Analytiques*, où il dit : Ἐνθύμημα δὲ εἴρηται, ἀπὸ τοῦ καταλιμπάνειν τῷ νῷ ἐνθυμεῖσθαι τὴν μίαν πρότασιν. (F. 4, a. Édit. Ald. 1534) Pour juger combien Pacius est inexact aussi à l'égard d'Alexandre (dont le commentaire sur le *second* livre des *Premiers Analytiques* où se trouve le passage en question est encore manuscrit et probablement corrompu) il suffit de rapprocher son commentaire du premier livre des *Premiers Analytiques* (F.

* Il n'en dit rien effectivement. (L. P.)

tely. Nous ne connaissons pas, à la vérité, de logicien qui ait clairement défini le caractère propre de l'induction dialectique, et il y en a peu qui ne soient tombés sur ce point dans les plus grosses erreurs. La doctrine d'Aristote, quoique assez maigre, est exacte en substance ; mais les logiciens postérieurs, en essayant de perfectionner la doctrine du maître, n'ont fait que la corrompre au lieu de la compléter. Comme la principale cause d'erreur est ici dans la confusion, nous simplifierons la question par quelques distinctions et exclusions préalables.

Le mot induction (ἐπαγωγὴ) a été employé pour désigner trois choses fort différentes : 1° la méthode

7, a. b. Édit. Ald. 1534) de celui des *Topiques*. (p. 6, 7. Édit. Ald. 1513.) Nous citerons ce dernier. Parlant de la définition du syllogisme par Aristote, Alexandre dit : « Τεθέντων δὲ εἶπεν ἀλλ' οὐ τεθέντος, ὥς τινες ἀξιοῦσιν, αἰτιώμενοι τὸν λόγον, ὅτι μηδὲν συλλογιστικῶς δι' ἑνὸς τεθέντος δείκνυται ἀλλ' ἐκ δύο τὸ ἐλάχιστον· Οὓς γὰρ οἱ περὶ Ἀντίπατρον (Tarsensem Tyriumve ?) μονολημμάτους συλλογισμοὺς λέγουσιν, οὐκ εἰσὶ συλλογισμοὶ ἀλλ' ἐνδεῶς ἐρωτῶνται...... Τοιοῦτοι δὲ εἰσὶ καὶ οἱ ῥητορικοὶ συλλογισμοὶ, οὓς ἐνθυμήματα λέγομεν· καὶ γὰρ ἐν ἐκείνοις δοκεῖ γίγνεσθαι διὰ μιᾶς προτάσεως συλλογισμὸς, τῷ τὴν ἑτέραν γνώριμον οὖσαν ὑπὸ δικαστῶν, ἢ τῶν ἀκροατῶν προστίθεσθαι· οἷον, κ. τ. λ...... Διὸ οὐδὲ οἱ τοιοῦτοι κυρίως συλλογισμοὶ, ἀλλὰ τὸ ὅλον, ῥητορικοί συλλογισμοὶ. Ἐφ' ὧν οὖν μὴ γνώριμόν ἐστι τὸ παραλειπόμενον, οὐκ ἔστιν ἐπί τούτων οἷόν τε τόν δι' ἐνθυμήματος γίγνεσθαι συλλογισμόν· καὶ γὰρ καὶ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος συλλογισμὸς συνθεσίν τινα λόγων ἔοικε σημαίνειν· ὥσπερ καὶ ὁ συμψηφισμὸς, ψήφων. — Ces passages prouvent évidemment contre Pacius : 1° Que l'Ἐνθύμημα était employé par les plus anciens commentateurs d'Aristote dans le sens moderne, comme un syllogisme dont une seule des prémisses est exprimée ; et 2° que le συλλογισμός μονολήμματος n'était pas un terme de l'école aristotélique, mais de la stoïcienne. Boëce et tous les derniers logiciens grecs appuient l'opinion commune. Leur autorité est cependant de peu de poids et le résultat général de notre argument subsiste. Il est inutile de dire que Pacius est suivi dans ces erreurs par Corydaleus et Facciolati.

objective de rechercher les faits particuliers, comme base préparatoire de la conclusion; 2° une conclusion matérielle du particulier au général, garantie soit par les analogies générales de la nature, soit par des présomptions particulières fournies par la matière même d'une science réelle quelconque; 3° une conclusion formelle de l'individuel à l'universel, légitimée seulement par les lois de la pensée, et abstraction faite des conditions de toute matière particulière.

Il est évident que le premier de ces procédés, étant une méthode inventive, sort de la sphère d'une science critique; et l'induction, entendue dans ce sens abusif du mot, n'a même jamais été attribuée à la logique. Les logiciens, toutefois, ont confondu le second et le troisième en un seul, et les ont faussement, à tous égards, considérés comme une opération logique pure et simple. Cependant, rien de plus clair qu'ils constituent deux actes distincts, et que le second n'est pas proprement un procédé logique. En logique, toute conclusion est déterminée *ratione formæ*, la conséquence étant nécessairement renfermée dans la conception même des prémisses. Dans cette seconde espèce d'induction, au contraire, la conséquence a lieu *vi materiæ*, en vertu d'éléments non contenus dans la notion de l'antécédent. Ainsi, pour prendre l'exemple cité par le Dr Whately, le naturaliste qui de cette proposition: « Le bœuf, le mouton, le daim, la

« chèvre (c'est-à-dire *quelques*), animaux à cornes, « ruminent, » tire cette conclusion : « *Tous* les ani- « maux à cornes ruminent, » peut bien avoir une garantie dans les probabilités matérielles de sa science; mais sa conclusion est vicieuse logiquement. Ici la conséquence n'est pas nécessitée par les lois de la pensée. Le *quelque* de l'antécédent, n'étant pas *pensé* comme contenant ou constituant le *tout* de la conclusion, ne peut pas le déterminer mentalement, et pour prouver la vérité d'une telle conclusion il faut sortir de la sphère de la logique. Or, c'est ce qu'ont fait généralement presque tous les logiciens. Ils ont divisé l'induction en *parfaite* et *imparfaite*, selon que le *tout* conclu était inféré de *toutes* ses parties constituantes ou seulement de *quelques* unes. Ils s'enfermaient ainsi dans une double absurdité; car, d'une part, ils admettaient la légitimité de la conséquence de l'induction imparfaite, tout en avouant qu'elle n'est pas forcée et nécessaire, (comme si la logique pouvait conclure avec un degré de certitude inférieur au plus élevé); et d'autre part, ils prétendaient soutenir sa faiblesse en appelant à son aide des données réelles, physiques, psychologiques ou métaphysiques, que la logique ne saurait connaître comme science formelle, ni admettre comme science apodictique. C'était là un corollaire de l'erreur fondamentale déjà signalée, la non-exclusion de toute modalité matérielle dans la logique. On établit donc qu'en ma-

tière nécessaire, l'induction imparfaite était nécessairement concluante, comme si la logique pouvait savoir ce qu'est une matière nécessaire, et comme si cette matière n'eût pas été déjà un sujet fréquent de dispute dans les sciences objectives elles-mêmes.

Les deux premiers procédés auxquels on a donné le nom d'induction étant ainsi exclus, il nous reste seulement à expliquer en peu de mots cette sorte d'induction qui est exclusivement propre à la logique, mais dont la nature a été entièrement méconnue par presque tous les logiciens.

La logique ne considère pas les choses comme elles existent réellement et en elles-mêmes, mais seulement les formes générales de la pensée sous lesquelles l'esprit les conçoit. Pour parler comme l'école, la logique ne s'exerce pas sur les *notions premières*, mais sur les *notions secondes*[1]. Par conséquent, la conclusion logique n'est pas déterminée par un rapport objectif de Causalité existant entre les termes des prémisses et la conclusion, mais uniquement par le rapport subjectif de Raison et de Conséquence, sous lequel ces termes sont posés dans la pensée. La notion conçue comme déterminante est la *raison* ou l'*antécédent*, la notion conçue comme déterminée est le *conséquent*. Or, l'esprit ne peut penser deux notions sous la relation formelle de raison et de conséquence que dans l'un ou

[1] Voyez plus haut la note de la page 215. (L. P.)

l'autre de ces deux modes : ou bien la notion déterminante doit être conçue comme un *tout*, *contenant* (et par conséquent nécessitant) la notion déterminée conçue comme la *partie* ou les *parties contenues*; ou bien la notion déterminante doit être conçue comme les *parties*, *constituant* (et par conséquent nécessitant) la notion déterminée, conçue comme le *tout constitué* par elles. Considérés absolument et en eux-mêmes, le *tout* et *toutes les parties* sont identiques ; mais, relativement à l'esprit ils ne le sont pas; car, dans l'ordre de la pensée (et la logique n'a pour objet que les lois de la pensée), on peut concevoir d'abord le tout et le diviser ensuite en ses parties par une analyse mentale, ou concevoir d'abord les parties, et les réunir ensuite en un tout par une mentale synthèse. La conclusion logique est donc de deux espèces, et de deux seulement ; elle peut aller soit du tout aux parties, soit des parties au tout; et rien ne peut être le terme d'une argumentation logique qu'à titre de *tout* constitué ou contenant, ou de *partie* constituante ou contenue.

Avant d'aller plus loin, cependant, il convient de s'expliquer sur la nature du tout et de la partie, objets de la logique. Ce ne sont pas des existences réelles ou essentielles, mais des créations de l'esprit lui-même, dans son opération secondaire sur les objets primitifs de la connaissance. On peut concevoir les choses comme étant les *mêmes*, en les con-

cevant comme sujets du même attribut ou ensemble d'attributs (c'est-à-dire de la même nature); étant conçues comme les *mêmes*, elles peuvent être conçues comme parties constitutives d'un *tout* et contenues dans ce *tout*; et puisqu'elles ne sont conçues comme les *mêmes* qu'en étant conçues comme sujets d'une même nature, cette nature commune peut être prise pour ce tout. Un tout logique ou universel s'appelle un *genre* lorsque ses parties sont aussi des tous contenants, c'est-à-dire des espèces; il s'appelle une *espèce* lorsque ses parties ne sont que des parties contenues, c'est-à-dire des individus.

Si tels sont la nature et les rapports du tout logique et de ses parties, on voit évidemment quelles doivent être les conditions sous lesquelles les deux modes de conclusion logique sont possibles. L'un de ces modes, celui qui procède du tout aux parties, est le raisonnement *déductif* (ou le syllogisme proprement dit); l'autre, celui qui procède des parties au tout, est le raisonnement *inductif*. Le premier est gouverné par cette règle: ce qui appartient (ou n'appartient pas) au tout contenant, appartient (ou n'appartient pas) à chaque partie et à toutes les parties contenues. Le second, par celle-ci: ce qui appartient (ou n'appartient pas) à *toutes* les parties constituantes, appartient (ou n'appartient pas) au tout constitué. Ces règles déterminent exclusivement toute conclusion formelle: les outrepasser ou les violer, c'est outrepasser ou violer la logique; toutes

deux sont également absolues. Il ne serait pas moins illégitime de transporter, par le syllogisme déductif, un attribut appartenant au tout, à quelque chose qui n'y serait pas censé contenu comme partie, que de conclure du tout, par le syllogisme inductif, quelque chose qui ne serait pas conçu comme un prédicat de toutes ses parties constituantes. Dans les deux cas, le conséquent n'est pas *pensé* comme déterminé par l'antécédent; les prémisses ne renferment pas la conclusion.

Les procédés déductif et inductif sont des éléments également essentiels de la logique : ils se supposent réciproquement. Le premier n'est possible qu'à travers le second, et le dernier ne vaut qu'en réalisant la possibilité du premier. Comme notre connaissance débute par l'appréhension des choses individuelles, l'universel n'est qu'une connaissance de seconde main. Le raisonnement déductif n'est donc pas un procédé original et indépendant. La proposition majeure universelle dont il fait sortir la conclusion est nécessairement elle-même la conclusion d'une induction antérieure, et, médiatement ou immédiatement, une conséquence fournie par les objets individuels de la perception et de la conscience. Ainsi donc la logique peut, comme science délimitée et indépendante, justifier également la pureté formelle de la conclusion synthétique par laquelle elle s'élève aux touts, et celle

de la conclusion analytique par laquelle elle redescend aux parties.

Non seulement la possibilité du syllogisme déductif dépend, sous un point de vue général, de l'inductif; mais il faut remarquer, en outre, ce qui n'a pas été fait encore, que le premier est dans l'ensemble et les détails, dans le tout et les parties, dans le but et les moyens, en perfection et en imperfection, précisément la contre-partie retournée du dernier. Les tentatives de presque tous les logiciens, sauf (peut-être)[1] Aristote, pour assimiler et même identifier les deux procédés, en réduisant le syllogisme inductif aux propriétés schematiques du déductif, ayant toutes pour origine une notion complètement erronée sur leur analogie et leur différence, ont contribué à envelopper la doctrine de l'induction logique d'un nuage d'erreur et de confusion. L'argument inductif est aussi indépendant et aussi susceptible d'analyse que le déductif, quoiqu'il soit beaucoup moins compliqué; il est gouverné par ses propres lois, et doit être apprécié dans sa nature propre. La corrélation des deux

[1] Ce *peut-être* est fort juste, car il n'est pas tout à fait certain qu'Aristote ait donné au syllogisme inductif une forme absolument indépendante. Il serait même plus probable qu'il l'a assimilé au déductif, puisqu'il semble prescrire (*Analyt. Prior.* II. 23. § 4.) de convertir la mineure pour légitimer la conclusion universelle, ce qui le transforme en un syllogisme de la première figure (*in barbara*). C'est même ce passage qui a pû entraîner les logiciens postérieurs, quoiqu'il puisse être interprété différemment. (L. P.)

modes devient surtout frappante, si on emploie les mêmes signes pour formuler l'opération ascendante du syllogisme inductif, et l'opération descendante du déductif.

Inductif.

X, Y, Z sont A;
X, Y, Z sont (le tout) B;
donc B est A.

ou bien :

A contient X, Y, Z;
X, Y, Z constituent B;
donc A contient B.

Déductif.

B est A;
X, Y, Z sont (en) B;
donc X, Y, Z sont A.

ou bien :

A contient B;
B contient X, Y, Z;
donc A contient X, Y, Z.

Ces deux syllogismes présentent, chacun dans son espèce, une figure naturelle et parfaite; c'est ce qu'on ne contestera pas du moins du déductif, qui est de la première figure. Mais l'inductif apprécié, comme on l'a toujours fait, d'après le type du déductif, paraîtra un véritable monstre. Il semble appartenir à la troisième figure [1]; mais, contre la règle de cette figure, il offre une conclusion universelle. (*V. Analyt. pr.*, 1, 22, § 8.) Mais, si nous exami-

[1] Nous disons : — *il semble*, parce que, quoique les logiciens le prétendent, cela n'est pas. L'erreur résulte de l'ambiguïté de la copule ou verbe substantif, qui exprime tantôt *sont contenues en*, tantôt *constituent*. Ainsi en prenant l'exemple d'Aristote :

L'homme, le cheval, le mulet sont d'une longue vie.

L'homme, le cheval, le mulet sont la classe entière des animaux dépourvus de bile.

Donc la classe entière des animaux dépourvus de bile est d'une longue vie.

Il est évident qu'ici le sujet est dans un rapport très différent avec son prédicat dans la prémisse majeure et dans la mineure, quoique dans les deux la liaison soit exprimée par la même copule. Dans la première le mot *sont* signifie que le prédicat détermine le sujet comme partie contenue; et dans la seconde,

nons la chose plus profondément et plus complètement, nous penserons bien différemment. En premier lieu, nous voyons que les deux syllogismes offrent un rapport tellement régulier d'opposition et de similitude que la perfection de l'un étant admise, on est conduit, par analogie, à supposer la perfection de l'autre. Dans les *propositions*, l'ordre des termes n'est pas changé; mais l'ordre des propositions elles-mêmes est renversé, la conclusion de l'un des syllogismes formant la majeure de l'autre. Quant aux *termes*, le grand est commun à tous deux, mais le moyen terme de l'un est le petit terme de l'autre. Dans la prémisse mineure commune, les termes, quoique identiques, ont une relation différente dans la pensée, par suite de la nature différente du procédé. Dans le procédé inductif, les parties étant conçues comme constituant le tout, sont la notion déterminante; tandis que dans le déductif, les parties, étant conçues comme conte-

il signifie que le sujet détermine le predicat en le constituant un tout; absolument comme s'il y avait :

Vivent long-temps — contient — homme, cheval, mulet.

Homme, cheval, mulet — constituent — animal dépourvu de bile.

Donc, vivent long-temps — contient — dépourvu de bile.

Les logiciens ont presque tous négligé d'analyser le raisonnement inductif, comme procédé indépendant, et ils ont tenté de le soumettre aux conditions du déductif. Cette omission et cette tentative sont la cause ou l'effet d'une lacune originelle dans leur langage technique. Ils n'ont pas de terme pour exprimer la *synthèse* d'un tout logique. Le mot *constituer* que nous avons employé forcément pour ce but désigne proprement le rapport d'un tout *essentiel* (physique ou métaphysique) avec ses parties.

nues dans le tout, sont la notion déterminée. Mais, en second lieu, quelque différents que paraissent en figure et en proportion ces deux syllogismes, comparés à cette étroite mesure, nous verrons, en recourant à une mesure plus haute, que la perfection de chacun est exclusivement réglée par un principe général commun. Dans *tout* syllogisme la perfection de la figure consiste en ce que *le moyen terme doit être la notion déterminée dans la proposition, la notion déterminante dans l'assomption* [1]. Cette condition est réalisée dans la première figure du syllogisme déductif; le moyen terme y est le sujet (la notion contenue déterminée) dans la proposition, et le prédicat (la notion contenante ou déterminante) dans l'assomption. Pareillement dans notre syllogisme inductif, le moyen terme est le sujet (la notion contenue, déterminée) dans la proposition, et la notion constituante (déterminante) dans l'assomption. Ainsi donc, non seulement les syllogismes déductif et inductif sont, dans un sens général, des procédés inverses, mais encore la figure parfaite de l'un est l'évolution ou l'enroulement de la figure parfaite de l'autre. La même analogie se montre dans leurs imperfections. Prenons pour exemple ce que les logiciens ont donné, en général,

[1] L'*assomption* dans un syllogisme est la prémisse mineure, et la *proposition* est la majeure. C'est ainsi que les deux prémisses sont désignées par Cicéron et Boëce, et en général par les logiciens latins. (L. P.)



comme une figure parfaite, mais qui n'est en réalité qu'une perversion contre nature du syllogisme inductif (je veux dire sa réduction à la première figure en transposant les termes de la mineure), nous trouverons que son renversement en un syllogisme déductif ne donne, comme on devait le prévoir, qu'une imperfection analogue (dans la troisième figure).

Inductif.	*Déductif.*
X, Y, Z sont A	B est A,
B est X, Y, Z;	B est X, Y, Z;
donc B est A.	donc X, Y, Z sont A.
ou bien :	*ou bien :*
A contient X, Y, Z	A contient B.
X, Y, Z contiennent B	X, Y, Z contiennent B
donc A contient B.	donc A contient X, Y, Z.

Nous disons que c'est là une *perversion contre nature* du syllogisme inductif, parce que dans la mineure convertie les parties constituantes sont changées en un tout contenant, et que le tout contenant devient un sujet contenu sous ses parties constituantes.

Après avoir ainsi indiqué notre opinion sur la vraie nature de l'induction logique, revenons à notre auteur.

La doctrine du D[r] Whately sur l'induction se trouve résumée spécialement dans deux passages que nous citerons. Voici le premier: « La logique

« ne s'occupe point de *l'induction*, ou du raison-
« nement *à priori*, etc., comme *formes* distinctes
« d'argument; car si on les réduit en forme syllogis-
« tique, et si on substitue des lettres de l'alphabet
« aux termes (et c'est ainsi qu'un argument tombe
« proprement dans le domaine de la logique), il
« n'y a plus de différence entre les deux raisonne-
« ments; exemple: La propriété qui appartient au
« bœuf, au mouton, au daim, à la chèvre et à l'an-
« tilope, appartient à tous les animaux à cornes; la
« rumination appartient à ceux-ci : donc elle appar-
« tient à tous. Cet argument, qui est inductif,
« est évidemment un syllogisme *in barbara*. L'es-
« sence d'un argument inductif (ainsi que de toutes
« les autres espèces de raisonnement), consiste non
« dans la *forme de l'argument*, mais dans la re-
« lation de la *matière* des prémisses avec la con-
« clusion (p. 110.) » Voici l'autre passage: « Dans
« le procédé de raisonnement par lequel nous con-
« cluons de l'observation de certains cas connus à
« d'autres cas inconnus, nous employons un syllo-
« gisme *in barbara*, dont la majeure est supprimée;
« celle-ci étant toujours la même en substance,
« savoir : ce qui appartient à l'individu ou aux
« individus que nous avons examinés, appartient à
« la classe entière dont ils font partie » (p. 216).
Cette théorie n'est d'accord ni avec la doctrine
aristotélique, ni avec la vérité.

Le silence de notre auteur doit nous faire pré-



sumer qu'il n'a pas cru s'être écarté en rien d'essentiel de la doctrine d'Aristote, dans son analyse du procédé inductif. Il paraît n'avoir étudié cette doctrine ni dans l'Organon, ni dans aucun de ses interprètes authentiques; et on ne saurait imaginer rien de plus opposé que la pensée du philosophe et celle du Dr Whately sur ce sujet. Aristote regarde les syllogismes inductif et déductif comme semblables dans la forme, sous certains rapports, et sous d'autres, comme diamétralement opposés; le Dr Whately les considère comme identiques formellement, et distingués seulement par une différence matérielle, c'est-à-dire, logiquement parlant, par une différence nulle. Aristote regarde le syllogisme déductif comme l'analyse d'un tout logique en ses parties, comme une descente du *plus* général au *plus* particulier; et l'inductif, comme la synthèse des parties logiques en un tout logique, comme une ascension du *plus* particulier au *plus* général. D'un autre côté, le Dr Whately anéantit virtuellement le dernier de ces procédés, et identifie la conclusion inductive avec la déductive. Pour Aristote, la déduction est nécessairement dépendante de l'induction; il soutient que les axiomes les plus élevés et les plus universels, qui constituent les propositions premières et immédiates de la première, sont tous des conclusions préalablement fournies par la seconde. Whately, au contraire, maintient implicitement l'indépendance du syllogisme proprement dit, puisqu'il considère les

conclusions inductives comme de simples conséquences tirées d'une majeure plus universelle. Aristote ne reconnaît qu'une induction parfaite, c'est-à-dire une énumération (actuelle ou présumée) de toutes les parties. Le Dr Whately n'admet qu'une induction imparfaite, c'est-à-dire une énumération avouée de quelques parties seulement. Pour Aristote, l'induction est un syllogisme, *en apparence*, de la troisième figure; pour le Dr Whately, de la première. Si le Dr Whately a raison, Aristote a fondamentalement tort : tort d'admettre le raisonnement inductif dans la sphère de la logique, tort de distinguer l'induction du syllogisme, tort dans tous les détails de l'opposition des deux théories.

Mais il est évident que le philosophe n'est pas dans l'erreur, et que la doctrine de l'archevêque se détruit palpablement elle-même. Dans sa théorie, le raisonnement inductif est un syllogisme in Barbara, « la prémisse majeure restant toujours la « même en substance : ce qui appartient à un indi- « vidu ou aux individus observés appartient à la « classe entière dont ils font partie. » Or, nous le demandons, de quelle manière obtenons-nous cette majeure dont toute induction ne serait que le développement? A cette question, il n'y a que quatre réponses possibles. 1° Cette proposition (comme le *dictum de omni et nullo*, et comme l'axiome de la convertibilité du tout et de ses parties), est, dira-t-on, évidente en soi (analytiquement), sa négation

impliquant contradiction. Cette réponse est manifestement fausse; car, loin d'être nécessitée par les lois de la pensée, la proposition est en opposition à ces lois, le *tout* du conséquent n'étant pas déterminé dans la pensée par le *quelque* de l'antécédent. 2° On peut dire qu'elle a été acquise par induction; mais cela serait absurde, puisque l'induction n'est elle-même possible, *ex hypothesi*, qu'à travers et après le principe qu'on voudrait maintenant lui faire créer. Voilà pour la proposition conçue comme un tout. Il en est de même de ses parties. Une *classe* est une notion formée elle-même par induction; elle ne peut donc être posée comme un précédent ou un élément de ce procédé même. La même remarque s'applique à *la propriété.* 3° On peut prétendre qu'elle est déduite d'un axiome supérieur; mais alors quel est cet axiome? C'est ce qu'on ne dit pas; et s'il existait un tel axiome, il y aurait les mêmes questions à faire sur son origine. 4° On pourrait dire qu'elle est donnée synthétiquement (comme dirait Kant), comme un principe primitif de notre constitution intellectuelle. Mais cela ne se peut; car en premier lieu, si un tel principe existe, il incline seulement, il ne nécessite pas; et, en second lieu, en l'invoquant, nous dépasserions notre science, nous confondrions le logique et le formel avec le métaphysique et le matériel. En troisième lieu, enfin, ce serait vouloir prouver une loi logique par une

observation psychologique, c'est-à-dire etablir une science nécessaire *à priori* sur une expérience précaire; expérience admise peut-être par les disciples de Reid et de Royer-Collard, mais non par ceux d'Aristote et de Locke [1]. Les logiciens, nous l'avons déjà remarqué, ont commis une erreur fondamentale en fesant entrer dans leur science la distinction de l'induction parfaite et imparfaite, puisque cette distinction repose sur une différence purement matérielle, et par conséquent extra-logique. Mais, dans cette erreur même, le Dr Whately surpasse tous les logiciens, en n'admettant d'autre induction que celle qui ne vaut que précairement, et seulement au moyen d'une présomption extra-logique. Cette prémisse majeure commune, si on l'admet comme nécessaire, est (formellement et matériellement) fausse; si on l'admet comme probable, elle est (formellement) illégitime, sinon même (matériellement) fausse, par cette double raison que tout degré inférieur de certitude est incompatible avec une science apodictique, et qu'il faut tirer cette certitude (si on ne la suppose pas arbitrairement) d'une évidence fondée sur des conditions matérielles étrangères à une science formelle.

[1] « C'est par *induction* que tous les axiômes sont connus, comme, par « exemple : les choses qui sont égales à une même chose sont égales entre elles. « le tout est plus grand que ses parties, et les autres axiomes mathématiques. » *Huyshe*, p. 132. La même doctrine est soutenue par *Hill*, p. 176. Est-ce donc là la métaphysique d'*Oxford* ?

Le Dr Whately n'est pas moins malheureux en réfutant les opinions des logiciens sur l'induction qu'en établissant la sienne : « Dans ce procédé, « dit-il, nous employons un syllogisme in Barbara « en supprimant la majeure, et non pas la mineure, « comme le dit Aldrich. L'exemple qu'il donne suf- « fira pour le prouver : « Cet aimant-ci, cet aimant- « là, et cet autre encore, attirent le fer; donc tous « l'attirent. » Si c'était là, comme il le prétend, un « syllogisme dont la *mineure* est omise, la seule « prémisse possible pour le compléter serait celle-ci : « tous les aimants sont celui-ci, celui-là, et l'autre; « laquelle est évidemment fausse. » (P. 217.) Aldrich a déjà bien assez de ses erreurs sans qu'on le charge des péchés des autres; or, on le blâme ici d'avoir dit simplement ce qui avait été dit déjà, sans que son critique paraisse s'en douter, par tous les logiciens antérieurs. La mineure supprimée reçut même dans les écoles le nom de *constantia;* et ce ne fut qu'à l'époque de Wolf [1] qu'une doctrine de nouvelle invention, semblable, sous ce rapport, à celle du Dr Whately, remplaça en partie la théorie plus ancienne et plus exacte. « Dans l'exemple d'Aldrich, « dit notre auteur, la prémisse mineure supprimée : « tous les aimants sont celui-ci, celui-là, et l'autre, « est évidemment fausse. » Pourquoi ? est-ce parce que la proposition affirme que trois aimants donnés

[1] On trouverait déjà des germes de cette doctrine dans Gassendi. OPERA, tom. I. *Instit. log.*, pars III, c. XI. (L. P.)

(celui-ci, celui-là et l'autre), sont tous les aimants? Même en l'admettant, l'objection est nulle. Le logicien a parfaitement le droit de supposer dans un exemple une fausseté matérielle quelconque; tout ce qu'on lui demande, c'est que son syllogisme soit correct *formellement*. La logique ne prouve que sur la vérité *hypothétique* des antécédents. L'exemple d'induction donné par Aristote est faux physiologiquement, ainsi que l'a remarqué Magentinus; mais il n'en est pas pour cela plus mauvais comme exemple dialectique. L'objection est donc tout-à-fait extra-logique. D'ailleurs, ce n'est pas là, en fait, le sens de la proposition. Dans l'original, les mots *hic et ille et iste magnes* sont censés signifier *tout* aimant quelconque; Aldrich emprunte son exemple à Sanderson, chez lequel il se trouve mieux développé: « Iste magnes trahit ferrum, et « ille, et hic, et pariter se habet in reliquis, etc. » Peut-être aussi, et c'est la seule alternative possible, le Dr Whately regarde-t-il cette proposition comme « évidemment fausse, » par la raison que l'observation, quelque étendue qu'elle soit, ne pourrait jamais atteindre « tous les aimants. » Mais cette objection sort pareillement du domaine de la science. Le logicien, *en tant que* logicien, ne sait rien de la possibilité ou de l'impossibilité matérielles; pour lui tout ce qui n'offre pas de contradiction dans les termes est possible. Aussi le présent est-il la seule manière logique d'énoncer la proposition. Le

physicien assure, d'après les analogies de sa science, que cet aimant-ci, celui-là, et l'autre, etc., « *repré-* « *sentent* tous les aimants »; le logicien *accepte* la proposition, et l'assujettissant aux conditions et la traduisant dans la langue de la sienne, il dit : Cet aimant, celui-là et l'autre, etc., *sont* tous les éléments, c'est-à-dire sont *conçus* comme *constituant* le tout-aimant.

Les erreurs du D[r] Whately, relativement à la nature de l'induction et à la doctrine aristolélique sur ce point, sont pourtant surpassées par celles d'un autre habile écrivain, M. Hampden. Les erreurs de ce denier sont d'autant plus inconcevables qu'il déclare avoir apporté une attention toute particulière à ce sujet, qui, dit-il, « mérite d'être « spécialement étudié, parce qu'il jette beaucoup de « jour sur toute la méthode philosophique d'Aris- « tote, et montre en même temps combien ce philo- « sophe approcha de l'induction de la philosophie « moderne. »

« Pour avoir (dit M. Hampden) une notion précise de ce qu'est une chose, on en demande la définition. La définition d'une chose correspond, en dialectique, à la notion essentielle de cette chose en métaphysique. Cette notion abstraite constituant ainsi, selon Aristote, la véritable vue scientifique d'une chose, et toute connaissance réelle des propriétés de la chose dépendant par conséquent de la juste limitation de cette notion, il était indispensable qu'un tel système de philosophie possédât quelque méthode exacte pour arriver à des définitions qui exprimeraient ces limitations et serviraient de principes aux

sciences. Or, pour obtenir la définition, il faut recourir à un procédé d'induction ; non point à cette espèce d'induction, simple forme particulière du syllogisme, qui énumère tous les individus compris dans une classe au lieu d'énoncer collectivement la classe entière ; mais une induction d'un caractère philosophique et qui ne diffère de l'induction de la philosophie moderne qu'en ce qu'elle est appliquée au langage. Nous essayerons de le démontrer plus complètement. Aristote a traité de deux espèces d'induction. La première est celle de simple énumération. »

Après avoir expliqué la première espèce, et, en fait, la seule espèce d'induction, M. Hampden continue :

« Mais il y a en outre une espèce d'induction plus élevée employée par Aristote, et expressément indiquée par lui comme propre à favoriser l'acquisition des notions exactes des choses, en nous conduisant à leurs justes définitions par les mots. Comme les mots, considérés dans un point de vue dialectique, sont des classes plus ou moins compréhensives d'observations de choses, il est évident qu'on doit approcher graduellement de la définition d'une notion individuelle quelconque en indiquant la classe contenue dans une autre classe, jusqu'à ce qu'on ait rétréci l'étendue de l'expression autant que la langue le permet [1]. Les premières définitions d'un objet sont vagues, n'étant fondées que sur quelques ressemblances très apparentes avec d'autres objets qu'on lui compare. Ce point de ressemblance, étant abstrait dans la pensée, devient ensuite, exprimé dans le langage, un genre ou classe dans laquelle l'objet nous paraît comme contenu. Un examen plus attentif nous fait découvrir des points de ressemblance plus cachés entre cet objet et quelques-uns de ceux avec lesquels

[1] *Analyt. post.* II, c. 13. — Ζητεῖν δὲ δεῖ ἐπιβλέποντα ἐπὶ τὰ ὅμοια κα ἀδιάφορα, πρῶτον τί ἅπαντα ταυτὸν ἔχουσι, κ. τ. λ. p. 175. Duval.

nous l'avions d'abord classé. Poursuivant ainsi notre analyse, et donnant par la puissance de l'abstraction une existence indépendante à ces points successifs de ressemblance, nous obtenons des genres secondaires ou espèces, des classes subordonnées renfermées dans la classe originaire par laquelle le travail de l'abstraction avait commencé. Comme ces diverses classifications sont relatives l'une à l'autre et dépendent toutes de la classe établie au début, la définition de chaque notion exige une énumération successive des différentes classes dans l'ordre de l'abstraction, et c'est à cause de cela que la définition consiste, techniquement parlant, dans le genre et la différence; le genre étant la première abstraction ou classe à laquelle l'objet est d'abord rapporté, et la différence constituant les classes subordonnées dans la même ligne d'abstraction. Or, le procédé à l'aide duquel nous découvrons ces genres successifs est rigoureusement un procédé d'induction philosophique. De même que dans la philosophie de la nature en général, nous prenons certains faits pour bases de notre recherche, et procédons par l'exclusion et le rejet des principes impliqués dans la recherche, jusqu'à ce qu'enfin, ne trouvant pas de motifs de pousser plus loin les exclusions, nous concluons que nous possédons les vrais principes de l'objet examiné; de même, dans la philosophie du langage, il nous faut procéder par l'exclusion et le rejet des notions enveloppées dans le terme général dont nous partons, jusqu'à ce que nous atteignions les limites de la notion sur laquelle porte notre recherche. On effectue cette exclusion dans le langage en annexant au terme général qui exprime la classe à laquelle l'objet est primitivement rapporté, d'autres termes qui ne contiennent point les objets ou notions auxquels s'applique le terme général. De cette manière, en effet, bien que chacun des termes de la définition s'étende, pris séparément, à plus de choses qu'à l'objet défini, il n'en est pas de même si on les considère tous ensemble; et c'est leur rapport commun et subordonné sur un point qui constitue l'être de la chose. Aristote l'explique de la manière suivante : « Si, « dit-il, nous voulons savoir ce qu'est la magnanimité, nous

« devons considérer dans certaines personnes magnanimes « que nous connaissons, quelle est la chose qu'elles possèdent « toutes en commun, comme telles. Ainsi, par exemple, « Alcibiade, Achille, Ajax, étant magnanimes, se demander « qu'ont-ils de commun? C'est de ne pas supporter les « affronts; car le premier fit la guerre pour cette cause, le « second entra dans une colère implacable, et le troisième se « donna la mort. Ensuite, en prenant d'autres exemples, tels « que Lysandre et Socrate, nous trouvons que ceux-ci avaient « cela de commun de n'être affectés ni par la prospérité « ni par l'adversité. Enfin nous examinerons, en comparant « ces deux cas, si cette indifférence à l'égard des événements, « et cette impatience des affronts ont quelque chose de com- « mun; et si ces choses n'ont rien de commun, il en résultera « qu'il doit y avoir deux espèces de magnanimité. » (P. 513.)

M. Hampden établit ensuite, *inter alia*, que l'induction d'Aristote « ayant pour but de déterminer « par les mots la notion de l'être des choses, part, « conformément à la nature du langage, du général « et se termine dans le particulier; tandis que l'in- « vestigation d'une loi de la nature commence par « le particulier et finit par le général. L'induction « dialectique est synthétique dans son résultat, et « l'induction philosophique analytique. »

C'est d'après ce principe qu'il explique le sens du mot induction (ἐπαγωγὴ), et qu'il défend l'induction d'Aristote contre les attaques et le dédain de lord Bacon.

Nous avions toujours cru que tout traité de logique devait expliquer les deux grandes méthodes de rechercher la définition; mais, en parcourant les ou-

vrages d'Oxford sur cette science, nous avons reconnu avec surprise que, ce sujet, entre autres points importants, avait été omis dans tous. Ceci nous fait en partie comprendre comment M. Hampden a pu, sur un sujet aussi élémentaire, se tromper au point de prendre tout-à-fait au rebours non-seulement la doctrine d'Aristote, mais encore celle de tous les autres philosophes. Peu de mots suffiront pour montrer la nature de son erreur.

Dans le treizième chapitre (division de Pacius), du second livre des *Derniers Analytiques*, Aristote traite de la manière d'aller à la chasse[1], comme il dit, de la nature essentielle (τὸ τί ἐςι, quidditas) d'une chose, dont l'énonciation constitue sa définition. On peut y arriver par deux voies contraires. Par l'une, on peut descendre de la catégorie ou du genre le plus élevé de la chose à définir, en le divisant et subdivisant par les différences opposées, jusqu'à ce qu'on arrive au genre dans lequel la chose est le plus immédiatement contenue; et ce dernier genre, en y joignant la différence spécifique qui le divise, sera la définition cherchée. Par l'autre méthode, on peut remonter des notions individuelles contenues dans la chose à définir (laquelle est nécessairement un universel) par l'exclusion de leurs différences, jusqu'à ce qu'on atteigne une attribution commune à toutes, la-

[1] Θηρεύω. Analyt. prior. Lib. I, c. 30, § 2. et An. Post. II. 13. 1. (L. P.)

quelle donnera la définition voulue. La première de ces méthodes est appelée par Aristote, après Platon, méthode de *division;* le genre supérieur étant considéré comme le *tout* (universel), et les genres subalternes et espèces comme les *parties* (subjectives) dans lesquelles il est divisé. Ici la totalité est déterminée par l'*extension.* La seconde méthode décrite aussi par Aristote, mais sans dénomination aucune, a été diversement nommée par ses disciples. Quelques-uns, par exemple les commentateurs grecs, considérant la totalité comme déterminée par la *compréhension*, regardent les notions individuelles comme autant de touts essentiels dont l'attribut commun ou la définition est une partie, et, en conséquence, ils appellent ce moyen de découvrir l'essence, méthode *analytique;* quelques autres, prenant le genre pour le tout, et les espèces et individus pour les parties, l'appellent la méthode *composante* ou *synthétique*, ou *collective* [1]; tandis que d'autres enfin, ne s'attachant

[1] « A certains égards, dit Aristote, le genre est dit une partie des espèces; à certains autres l'espèce une partie du genre. » (Métaphys. liv. v. c. 25.) Pareillement la même méthode, considérée sous des rapports différents, peut être appelée analyse ou synthèse. Mais une chose qu'on ne sait pas, et qui même n'a pas été remarquée, c'est que les logiciens et les philosophes, tout en employant souvent ces termes dans un sens unique, se contredisent mutuellement. L'un appelle synthèse ce que l'autre appelle analyse; et cela dans les temps anciens comme dans les temps modernes. Le mieux serait, selon nous, de régler l'usage de ces mots d'après la notion du tout et des parties, de quelque genre que ce soit. C'est ainsi que nous l'entendons, et le professons expressément. M. Hampden fait de même,

qu'à la marche du procédé même, du particulier au général, le nomment *inductif.* Nous ferons comme ces derniers.

Maintenant, dans le chapitre dont il s'agit Aristote examine et compare ces deux méthodes. A l'égard de la division (§ 8-20), il fait voir, d'une part (contre Platon qui n'est pas nommé) qu'on ne doit accorder à ce procédé aucune force de démonstration ou d'argument [1]; et d'autre part (contre Speusippe, ainsi que nous l'apprend Eudème parmi les interprètes grecs), qu'il ne doit pas être entièrement rejeté, parce que, quoique toujours subordonné à l'autre méthode d'induction, il peut servir à nous assurer qu'aucune qualité essentielle n'a été oubliée, que ces qualités seules ont été prises, et qu'elles sont convenablement arrangées et placées dans leur ordre. Quant à la méthode inductive, qu'il faut considérer comme la principale, il en explique la nature et donne divers préceptes pour son application légitime (§§ 7, 21 et suiv.).

Ce court exposé mettra le lecteur à même de comprendre comment M. Hampden a défiguré la doctrine d'Aristote. Premièrement, cet écrivain se trompe en supposant que le philosophe dans le

quoique peut-être sans le vouloir; dans une partie du passage que nous avons cité il parle de la division (son induction logique) comme d'une « analyse, » et dans un autre, il la décrit comme « synthétique. »

[1] C'est ce qu'il fait aussi ailleurs. *Analyt. Prior.*, liv. I, c. 31. *Analyt. post.*, lib. II, c. 5 et alibi.

chapitre en question, applique le mot *induction* à une méthode quelconque de chercher la définition; ce terme ne s'y trouve pas une seule fois. Secondement, il se trompe davantage encore en croyant qu'Aristote donnait ce nom à une regression de l'universel au particulier, tandis que dans sa philosophie, et même dans toute philosophie, il s'applique exclusivement à la progression du particulier à l'universel. Troisièmement, il a tort d'imaginer qu'Aristote ne traite dans ce chapitre que d'une seule méthode, car il y examine et compare deux méthodes non-seulement différentes, mais encore opposées [1]. Quatrièmement, il est dans l'erreur en appliquant à une de ces méthodes les observations qu'Aristote n'applique, et qui ne sont applicables, qu'à l'explication de la méthode inverse. Ainsi, par exemple, il cite en note comme relatives à la division des expressions de l'original qui se rapportent à l'induction; et l'exemple qu'il donne pour éclaircir une des méthodes (la définition de la

[1] L'erreur de M. Hampden peut être attribuée à cette circonstance que Pacius (suivi par Duval dans l'Organon) parle dans son argument analytique de ce chapitre d'une *methodus divisiva*, et d'une *methodus inductiva*. M. Hampden, dans son étude insuffisante du sujet, ne s'étant pas aperçu que c'étaient là deux méthodes opposées pour chercher la définition, aura supposé qu'il ne s'agissait que d'une seule chose exprimée de deux manières différentes. M. Hampden est un homme plein de mérite, mais pour comprendre Aristote dans un de ses ouvrages il faut le comprendre dans tous; et pour le comprendre, il faut l'étudier long-temps et assidument avec un esprit rompu à la spéculation, et familiarisé avec la littérature philosophique.

magnanimité) est en réalité employé par Aristote pour expliquer l'autre. Cinquièmement, il renchérit encore sur son erreur en composant sa méthode unique avec la méthode secondaire d'Aristote, et en louant, comme une partie particulièrement importante de la philosophie aristotélique, un procédé pour l'exposition duquel Aristote n'a aucun titre à l'originalité, et auquel il n'attribue justement lui-même, ici et ailleurs, qu'une importance inférieure. Sixièmement, M. Hampden, également en contradiction avec la philosophie entière du Stagirite et avec la vérité, fait soutenir à Aristote que nos plus hautes abstractions sont les premières dans l'ordre du temps; que notre procédé de classification est concentrique et non excentrique; que l'enfant généralise *substance* et *accident*, avant *œuf* et *blanc*. Cette exposition de la méthode inductive étant ainsi l'inverse de la vérité, il est inutile de dire que l'explication étymologique du mot ἐπαγωγὴ hasardée par M. Hampden doit être erronée. Mais bien plus erronée encore est cette autre remarque par laquelle il croit justifier son interprétation. « L'ἀπαγωγὴ, dit-il, « l'*abduction*, dont parle Aristote (*Analyt. pr.*, II, « c. 25), est précisément l'inverse, c'est-à-dire un « procédé par lequel on est conduit par les termes « successivement tirés de la notion plus précise, « acquise au moyen d'un premier terme. » L'abduction dont il s'agit n'est rien de tout cela. C'est une espèce de syllogisme dont nous n'expliquerons

par la nature, pour ne pas abuser de la patience de nos lecteurs. C'est pour cette raison encore que nous ne dirons rien de quelques autres erreurs de M. Hampden, dans son exposition de la partie de la philosophie aristotélique examinée dans cet article.

NOTE.

(UNIVERSITÉS ANGLAISES.)

Il est nécessaire de dire ici quelque chose de l'organisation actuelle des universités anglaises pour faire comprendre les critiques de M. Hamilton. (Voir l'article précédent, p. 187 et suiv.) Nous nous bornerons à un petit nombre de détails indispensables.

Le royaume britannique possède en ce moment sept universités, savoir : deux en Angleterre (Cambridge et Oxford); quatre en Écosse (Glasgow, Saint-André, Aberdeen et Édimbourg), et une en Irlande (Dublin). Toutes ces universités sont d'une date fort ancienne, et furent primitivement établies sur le modèle des universités continentales dont Bologne et Paris étaient le type. Le temps et les circonstances ont à la longue amené des modifications importantes dans ces grands centres d'études, dont l'organisation est loin d'être uniforme dans les trois royaumes. Ainsi les universités d'Écosse ressemblent beaucoup plus aux universités d'Italie et d'Allemagne que les universités anglaises. Quant à ces dernières, les seules dont il s'agisse ici, elles en diffèrent essentiellement, comme on le verra bientôt.

Toutes ces universités ont cela de commun qu'elles comprennent les quatre facultés : *théologie*, *droit*, *médecine* et *arts*. Cette dernière répond à nos deux facultés des sciences et des lettres; elle embrasse les lettres proprement dites, la philosophie, les sciences physiques et mathématiques. A Oxford et à Cambridge il y a une cinquième faculté pour la *musique*. Dans chacune de ces facultés on confère deux grades : celui de bachelier (*bachelor*) et celui de docteur (*doctor*). Dans la faculté des Arts, il n'y a pas proprement de doctorat, mais la *maîtrise ès-arts* en est l'équivalent. Elle correspond au grade de docteur en philoso-

phie en Allemagne. Cette différence résulte de la division des facultés en *hautes* et *basse*. La faculté des *arts* est considérée comme d'un ordre inférieur par rapport aux trois autres, parmi lesquelles celle de théologie tient le premier rang. Les docteurs sont ce qu'on appelle des *gradués* (graduates), les bacheliers des *sous-gradués* (under graduates). Des priviléges ét droits divers sont attachés à ces deux degrés.

Nous ajouterons maintenant, pour faire connaître la situation des universités anglaises (1), quelques faits et remarques consignés par M. Hamilton lui-même dans plusieurs articles de la *Revue d'Édimbourg* (nos 106, 108, 119, 121 et 122, années 1831, 1834, 1835). Ce qui suit n'est que l'analyse fort abrégée de ses curieuses et importantes recherches.

Oxford et Cambridge, considérés comme établissements universitaires, sont composés de deux éléments : l'*université* proprement dite et les *colléges*. Ce n'est que par la définition et distinction de ces deux choses qu'on peut se faire une idée de l'organisation actuelle de ces écoles ; il faut pour cela jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'origine et des rapports de ces deux éléments, aujourd'hui confondus.

Les statuts organiques (corpus statutorum) qui régissent ou devraient régir l'université d'Oxford furent rédigés en 1636, sous l'influence du chancelier archevêque Laud. Ces statuts ne firent que confirmer et régulariser en grande partie ce qui existait déjà depuis des siècles ; ils forment à peu près la loi et la constitution de l'université.

Dans les siècles antérieurs à la promulgation de ce code, l'instruction publique n'était pas confiée à un corps spécial de professeurs privilégiés. Ce qu'on appelait l'université était alors à Oxford, comme à Paris, le corps entier des gradués.

[1] Il y a quelques années un bill du parlement permit la création d'un établissement scholaire, sous le nom d'*Université de Londres*. Cette institution, quoique autorisée par une loi, n'est au fond qu'un établissement privé, entretenu par voie de souscriptions. On y enseigne spécialement les sciences ; très peu les lettres, et point de théologie. Cette entreprise a eu peu de succès, et elle est presque abandonnée.

Professeur, maître, docteur, étaient originairement des qualifications à peu près synonymes. Tous les gradués avaient un droit égal à enseigner publiquement la science appartenant à leur faculté, et chacun d'eux était même obligé de donner des leçons publiques pendant un certain temps. Les docteurs ou maîtres, et les bacheliers, étaient également soumis à cette obligation. Mais comme les écoles dépendantes de l'université ne pouvaient admettre tant de professeurs (régents), on abrégeait souvent la durée de ces leçons obligatoires, et même on en dispensait les gradués. Comme l'université ne remplissait sa tâche que par ses régents, ceux-ci devaient naturellement jouir de tous leurs droits et priviléges dans le gouvernement et la législation de l'université. A Paris, les gradués (docteurs) non régents n'étaient convoqués que dans des occasions rares et extraordinaires. A Oxford, ils formaient la *chambre* dite *de congrégation*, assemblée où devaient passer toutes les mesures avant d'être portées à la *chambre* dite *de convocation*, laquelle était composée de tous les gradués régents ou non régents résidant dans l'université. Cette distinction des gradués régents et non régents était surtout très marquée dans la faculté des Arts, faculté qui fut la base première des anciennes universités, et qui fut toujours de beaucoup la plus nombreuse. Dans les trois autres facultés, tant à Paris qu'à Oxford, tous les docteurs finirent par usurper le titre et les priviléges des *régents*, bien qu'en fait ils n'enseignassent pas. A Oxford ces priviléges furent accordés aux maîtres ès-arts pendant la période de leur professorat obligatoire, fixée par les statuts, et on les étendit même aux chefs et doyens des colléges.

L'enseignement par tous les gradués, qui était l'ancien système universitaire, fut gravement modifié par une autre innovation. Les régents eurent d'abord pour émoluments le produit de certaines taxes imposées à leurs auditeurs (*pastus*, *collectum*). Pour soulager un peu les étudiants et pour s'assurer de la coopération des maîtres habiles, on accordait quelquefois des honoraires à certains gradués qui donnaient des leçons gratis. Dans beaucoup d'universités, les candidats

aux grades étaient obligés de suivre ces cours, et c'est à ces gradués salariés que fut exclusivement donné par la suite le titre de *professeur*. L'institution des professeurs payés fit nécessairement tomber les cours des autres régents, car les étudiants préféraient naturellement les leçons gratuites; et bien que tout gradué conservât le droit d'enseigner publiquement, ce droit fut presque entièrement abandonné à ces corps de professeurs dans toutes les universités de l'Europe. A Oxford, dans la seule faculté des Arts, il y avait déjà, bien longtemps avant la réforme de Laud, dix professeurs salariés nommés par la chambre de congrégation.

Conformément à ce système ancien, confirmé dans ses parties les plus essentielles par les statuts organiques de 1636 et par d'autres plus récents, voici quelle est l'organisation légale d'Oxford.

L'*université* elle-même, par l'intermédiaire de ses organes propres, c'est-à-dire les professeurs publics, dispense l'instruction pour toutes les facultés; et pour obtenir un grade dans une faculté quelconque, il faut de rigueur avoir suivi régulièrement ces cours publics pendant une période déterminée.

Dans la faculté des *arts* il y a onze professeurs publics. Il faut avoir suivi les professeurs pendant quatre années pour être bachelier, sept ans pour passer Maître. La nature et l'ordre des études pendant ces sept années sont également déterminés.

Pour être admis à étudier en *théologie*, il faut avoir la maîtrise ès-arts. Il y a deux professeurs de théologie. La durée des études est de sept ans pour le baccalauréat, et de quatre ans en sus pour le doctorat.

Dans la faculté de *droit* (*loi civile*, *civil law*) il y a un professeur. La maîtrise n'était pas nécessaire jusqu'à ces derniers temps pour commencer les études; aujourd'hui il faut être bachelier ès-arts.

Pour commencer en *médecine*, il faut être maître ès-arts, et suivre en outre les professeurs d'anatomie et de médecine

pendant trois ans pour le baccalauréat, et quatre ans de plus pour le doctorat.

Les professeurs sont tenus de faire leurs leçons environ six mois de l'année, deux fois la semaine et pendant deux heures. Il y a des peines établies pour prévenir la négligence des maîtres et des élèves. Les professeurs sont obligés, à la fin de leur leçon, d'accueillir les questions des auditeurs et d'y satisfaire.

L'établissement de ce corps de professeurs n'abolit pas le droit primitif d'enseignement appartenant à tous les gradués sans exception; il fut au contraire maintenu par les statuts et déclaré inviolable.

Voilà pour l'université telle qu'elle existe ou devrait exister d'après ses statuts. Passons maintenant aux *colléges*.

L'histoire des *colléges* est si curieuse et si pleine d'intérêt, qu'on nous saura peut-être gré de reproduire ici, en les abrégeant, les savantes recherches de M. Hamilton.

Partout où il y a eu une université il y a eu des colléges. Ce n'est pas que les colléges soient des appendices essentiels d'une université, mais ils les accompagnent toujours par suite de causes identiques dans tous les pays. Les colléges ne sont donc pas particuliers à l'Angleterre; c'est de l'université-mère de Paris qu'ils furent importés à Oxford; mais ils y subirent des modifications importantes.

L'établissement des *colléges* fut déterminé, dans les plus anciennes universités, par l'agglomération excessive des étudiants qui y affluaient de toutes les parties de l'Europe. Cette affluence était grande, surtout à Paris, à Bologne, à Palerme, pendant les XIIe et XIIIe siècles. Elle occasionna dans ces villes la rareté des logements, et par suite l'augmentation des loyers. Les étudiants pauvres, et c'était le grand nombre, se trouvaient dans la plus triste situation. Des hommes charitables, voulant remédier à ce grand inconvénient, ne trouvèrent rien de mieux que d'avoir des maisons pour loger un certain nombre d'étudiants pendant la durée de leurs études, et les préserver en outre ainsi du contact des mœurs corrompues du

temps en leur donnant des surveillants. Ces premiers établissements furent imités des hospices (*hospitia*) que les ordres religieux entretenaient dans les villes d'université pour ceux de leurs membres qui y séjournaient soit comme maîtres, soit comme écoliers. On joignit bientôt la table au logement. Aveo la surveillance morale il y avait aussi une discipline littéraire, mais toujours subordonnée aux études publiques. Les membres de ces pauvres communautés y trouvaient aussi des livres qui ne pouvaient être acquis alors que par les riches.

C'est de ces premiers établissements que sont sortis tous les colléges annexés aux diverses universités d'Europe. A Paris ils acquirent de bonne heure une très grande importance. Leurs régents étaient quelquefois nommés, toujours surveillés et dirigés, et exclusivement cassés par la faculté à laquelle ils appartenaient. Les leçons des colléges furent souvent assimilées à celles des écoles publiques de l'université; ils formaient ainsi tout autant de petites universités ou de fragments d'université. C'est dans le cours du xve siècle que s'opéra à Paris cette union intime des colléges et de l'université. Les grandes facultés de théologie et des arts devinrent exclusivement collégiales, et la faculté de théologie de Paris finit par s'absorber entièrement dans la Sorbonne.

Mais dans tous les colléges universitaires, le système entier d'instruction était toujours confié à des professeurs spéciaux, choisis en vue de leur capacité spéciale, et dont la nomination était entourée de circonstances propres à entretenir l'émulation entre les colléges et entre les maîtres eux-mêmes.

Dans les Pays-Bas, les colléges eurent à peu près la même forme et la même importance que ceux de Paris.

En Allemagne il n'en fut pas de même. Dans les plus anciennes universités de l'empire, le système universitaire fut peu modifié par ces institutions; et dans les universités fondées après le commencement du xvie siècle les institutions collégiales furent rares. On trouve des établissements destinés à l'habitation et à la surveillance de la jeunesse à Prague, Vienne, Heidelberg, Cologne, Erfurth, Leipsick, Rostoch, Ingoldstadt, Tubingue, etc; mais ils étaient sans importance

comme écoles universitaires. Il faut observer, en outre, qu'en Allemagne le nom de *collége* fut de bonne heure appliqué à des fondations principalement destinées à l'habitation et à l'entretien des maîtres. Les établissements pour les étudiants s'appelaient *bourses* (*bursæ*); ces bourses correspondaient aux anciennes *halls* (salles, hôtels) d'Oxford et de Cambridge.

Ce qui précède suffira pour faire comprendre ce que sont aujourd'hui les *colléges* dans les universités anglaises. Semblables dans leur origine aux établissements analogues du Continent, ils n'étaient que des appendices de l'université qui y régnait de droit et de fait. L'enseignement public par des professeurs spéciaux, dans toutes les branches de connaissances des quatre facultés, était le seul enseignement légal. La participation à cet enseignement était la condition *sine quâ non* de la carrière universitaire. Mais peu à peu, à la suite d'empiétements successifs, ils sont devenus l'université elle-même; ou plutôt il n'y a plus proprement d'université, *magni stat nominis umbra.* Le corps spécial des professeurs publics n'existe plus que de nom; plusieurs chaires sont totalement supprimées; les autres n'existent que dans l'almanach. Ce sont les colléges qui ont peu à peu accaparé le monopole de l'instruction et du gouvernement de l'université. L'assistance aux leçons publiques des professeurs d'université n'est plus obligatoire (du moins en fait) pour obtenir les grades; de manière qu'aujourd'hui Oxford (ainsi que Cambridge) n'est pas véritablement une université publique, mais une simple agglomération d'écoles privées. Chacune de ces écoles a sa maison, ses revenus, son administration, ses priviléges et ses règlements particuliers. Ce sont, généralement, de vastes et beaux édifices. Les étudiants n'y sont admis qu'après un examen; ils y sont à demeure pendant toute la durée de leurs études, et comme le prix de la pension est très-cher pour les écoliers payants, l'éducation universitaire n'est accessible qu'aux familles très-riches. Il y a en ce moment vingt-quatre colléges et *halls* à Oxford, et dix-sept à Cambridge.

L'histoire détaillée de cette organisation dépasserait les li-

mites de cette note déjà longue ; nous devons pourtant signaler quelques autres particularités. Dans l'origine et avant la réforme de 1634, les étudiants étaient soumis, pendant les quatre premières années des études, à la surveillance et direction d'un précepteur privé dans le collége ou *hall* auquel ils appartenaient. Cet usage tenait à ce que, à cette époque, on entrait fort jeune à l'université ; car on pouvait être docteur à l'âge où aujourd'hui on prend sa première inscription. Les enfants ne pouvaient donc être livrés à eux-mêmes ; de là la nécessité des précepteurs (tuteur, *tutor*). Ceci étant une affaire de famille tout à fait privée, l'université ne s'en mêlait pas. Dans la dernière moitié du XVI[e] siècle, l'autorité universitaire songea, pour la première fois, à mettre des conditions à l'exercice des emplois de tuteur ; et ce n'est que plus tard encore, sous la réorganisation de Laud (1636), qu'on s'avisa de rendre cette tutelle obligatoire à tous les étudiants, et de plus d'exiger que le tuteur résidât dans la même maison que son pupille. Jusque-là, cependant, l'office de tuteur n'avait qu'une importance tout à fait subordonnée. Pour être tuteur il suffisait, d'après les statuts, d'être bachelier ès-arts et d'avoir un certificat de moralité et de religion signé du chef de la maison où on résidait. Son rôle auprès des jeunes gens se bornait à leur inculquer de bons principes, à diriger leurs lectures, à veiller à leur habillement. Leur négligence était punie par des amendes, et ils pouvaient après la quatrième récidive être destitués.

Voilà ce qu'était le tuteur d'après les statuts. Il n'était rien ; aujourd'hui le tuteur est tout, et voici comment. Les professeurs publics d'université ayant, par les raisons déjà exposées, cédé la place aux colléges, et l'instruction universitaire étant à peu près exclusivement donnée dans ces établissements, il arriva que les tuteurs, qui jusque-là n'avaient été que des espèces de mentors chargés de suivre leurs pupilles aux cours publics et de surveiller leur conduite, se trouvèrent peu à peu chargés de leur enseigner ce qu'ils venaient apprendre à l'université, lorsque les cours et exercices publics tombèrent en décadence. Le tuteur ne fut plus un simple

précepteur, mais un vrai professeur qui dut, pour remplir les conditions du programme universitaire, enseigner à lui seul, comme dit M. Hamilton, toute l'encyclopédie académique. Ce singulier système est celui qui règne en ce moment. Un tuteur est un maître qui a sous son inspection immédiate un certain nombre de jeunes gens pendant toute la durée de leurs études, auxquels il enseigne tout ce qu'il faut savoir pour être bachelier ou docteur d'une faculté. Ce système a existé aussi en Ecosse.

Mais ce n'est pas tout. Cette substitution des tuteurs aux professeurs, déjà très-pernicieuse, fut rendue pire encore par cette circonstance que l'emploi de tuteur, au lieu d'être accessible à tous les gradués (qui par les statuts ont le droit d'enseigner publiquement) a été exclusivement adjugé aux *Agrégés des colléges* (*college-fellows*). Reste à expliquer cette dénomination.

On a vu que la réunion des étudiants dans certaines maisons fut d'abord facultative. Plus tard, ces établissements particuliers ayant pris beaucoup de développement, elle fut obligatoire; et il y avait des peines contre les écoliers réfractaires qui fréquentaient les écoles publiques sans appartenir à quelque hôtel (*hall*), hospice, entrée ou chambre (*aulæ*, *hospitia*, *introitus*, *camera*). La grande majorité des écoliers qui habitaient ces maisons y vivaient à leurs frais; mais bientôt la bienfaisance et la charité déterminèrent dés fondations spéciales qui assuraient à un plus ou moins grand nombre d'individus une instruction gratuite. Ainsi, dans quelques maisons, on institua des dotations perpétuelles destinées à entretenir un certain nombre d'étudiants pauvres qui étaient incorporés à l'établissement et en fesaient comme partie sous le titre d'agrégés (*fellows*), c'est-à-dire comme participant au bénéfice de la dotation, sous le gouvernement d'un supérieur (*head*). Ces sortes de bourses (*fellowships*) étaient plus ou moins nombreuses dans chaque établissement; des dotations successives en ont augmenté le nombre. Ce sont ces boursiers, de date plus ou moins ancienne, qui composent dans chaque collége le corps des *fellows*. Par malheur, la plupart de ces

bourses ou bénéfices ne furent pas établis par les donateurs et bienfaiteurs dans des vues de science et d'instruction, mais pour des motifs tout-à-fait personnels et de localité. Ainsi, à Oxford (et à Cambridge, il en est à peu près de même), les bourses d'agrégés sont en général affectées à la parenté du fondateur, ou bien il faut, pour y avoir droit, être né dans un certain comté, avoir été élevé dans telle ou telle école, remplir des conditions toutes spéciales et tout-à-fait arbitraires de naissance, de patrie, de position, de rang, etc. Pour certains colléges il faut être gradué, pour d'autres il ne le faut pas; dans un grand nombre il faut être dans les ordres, dans d'autres non, etc., etc. Rien de plus arbitraire et de plus varié que les conditions imposées par le caprice des fondateurs à diverses époques. Quant aux avantages et priviléges, ils ne sont pas moins inégaux; ils varient considérablement d'un collége à l'autre; et dans le même collége, d'une classe d'agrégés à l'autre, suivant leur origine. Dans tous cependant il faut être célibataire; le mariage détruit le droit et détermine une vacance. Autrefois la résidence dans le collége était obligatoire, aujourd'hui elle est facultative.

C'est cette classe qui par sa position privilégiée dans chaque collége composait en quelque sorte le collége même, qui a fini par avoir le monopole de l'emploi de *tuteur*, c'est-à-dire, comme on l'a vu, de professeur universel. Cet emploi, jadis si humble, et aujourd'hui si important, est ouvert à tous les gradués d'après les statuts; mais cela n'a pas empêché qu'ils ne soient évincés en fait. Or, on peut présumer, d'après l'origine et le mode de formation de la classe des agrégés, combien peu d'entre eux sont propres à la tâche qui leur est imposée [1] lorsqu'ils sont nommés tuteurs. Il faut remarquer, en outre, que la nomination à l'emploi de tuteur n'est guère déterminée que par des motifs intérieurs de conve-

[1] M. Hamilton observe que sur plus de quarante tuteurs cités dans l'almanach d'Oxford de 1829, il n'y en a pas un qui soit connu du public par quelques titres littéraires et scientifiques.

nance, et par une foule de circonstances tout-à-fait étrangères aux besoins de l'enseignement.

On peut dire, d'après des informations prises à d'autres sources, que M. Hamilton n'a fait que rendre hommage à la vérité en signalant cet état de choses. Depuis long-temps les professions libérales sont, de l'aveu de tout le monde, tombées en Angleterre dans un état d'abaissement relatif affligeant. L'Angleterre, dit M. Hamilton, est le seul pays chrétien où le prêtre (si toutefois même il peut approcher de l'université) reçoit la même somme d'enseignement théologique que le *Squire;* c'est le seul pays civilisé où le grade qui confère au juriste un monopole exclusif est accordé sans instruction et sans examen; c'est le seul pays dans le monde où le médecin est lancé sur la société avec un si grand et si terrible pouvoir, sans éducation professionnelle, et même sans la moindre garantie.

Les détails qui précèdent, quoique fort incomplets, suffisent pour faire comprendre le sens et justifier la gravité des reproches adressés par M. Hamilton au système actuellement en vigueur dans les universités anglaises, et auquel il attribue, non sans raison, le déclin de toutes les fortes études, et en particulier de la logique.

DE L'ÉTUDE DES MATHÉMATIQUES[1].

Nous avons accueilli l'annonce de cet écrit avec un intérêt peu ordinaire, à cause du sujet, à cause du lieu où il a été publié, à cause de l'auteur.

Le sujet est d'une grande importance dans la science de l'éducation. La question de savoir si l'étude des mathématiques favorise le développement des facultés supérieures de l'esprit, et jusqu'à quel point elle est propre à ce but, a été très-hardiment et très-diversement résolue, quoiqu'on ne l'ait jamais traitée complètement. L'opinion courante et la pratique générale des écoles en Europe n'accordent tout au plus à cette étude qu'une utilité secondaire dans une éducation *libérale*, c'est-à-dire dans cette éducation où l'individu n'est pas élevé comme un instrument en vue d'une fin ultérieure, mais comme étant lui-même sa propre fin; en d'autres termes, une éducation ayant pour but immédiat son absolue perfection comme homme, et non sa capacité relative pour une profession quelconque.

[1] Cet article a été écrit à l'occasion de l'ouvrage suivant: *Pensées sur l'étude des Mathématiques, comme partie de l'éducation libérale;* par le rév. William Whewell, M. A., membre et tuteur du collége de la Trinité. In-8°. Cambridge, 1835. (*Revue d'Édimbourg*, n° 126, janvier 1836.) L. P.

Toutefois on ne peut nier que les symptômes d'une tendance révolutionnaire dans l'opinion générale, relativement à l'objet et au but de l'éducation, ne deviennent de jour en jour plus sensibles; et comme c'est surtout l'étude des mathématiques que les novateurs prétendent substituer aux anciennes branches d'enseignement, un examen direct et spécial, comme l'est celui-ci, de l'influence de cette étude sur les dispositions intellectuelles, présente, indépendamment de son importance générale, un certain intérêt de localité et de circonstance.

Mais l'intérêt de cette publication est surtout augmenté par la considération du lieu d'où elle émane. En effet, l'université de Cambridge, contrairement à l'opinion générale du monde savant, contrairement à la pratique de toutes les universités passées et présentes, contrairement même à l'intention de ses fondateurs et législateurs, est la seule qui fasse des mathématiques le principal objet de l'éducation libérale qu'elle donne, et de l'habileté mathématique l'unique condition d'un de ses *honneurs* [1] et le passeport nécessaire pour l'autre; réservant ainsi à la branche la plus étroite d'instruction toutes les places honorifiques ou rétribuées de l'université et des colléges, auxquelles ces honneurs donnent droit, et laissant l'immense majorité des élèves

[1] Les honneurs (*honours*) sont des distributions annuelles de prix. (L. P.)

sans encouragement, et les études les plus difficiles et les plus importantes sans protection, ni récompense. Il est vrai que les effets de cette étroite tendance de l'université sont un peu tempérés par quelques heureuses circonstances de la constitution de plus d'un de ses colléges privés; mais toute concession faite pour cet insignifiant et précaire correctif et pour quelques essais récents, mais insuffisants, de législation, on peut reprocher à l'université de Cambridge d'avoir institué et maintenu le système d'enseignement le plus exclusif et le plus imparfait qu'on puisse trouver dans l'histoire de l'éducation. Et ce reproche sera mérité tant qu'elle n'aura pas démontré que l'étude des mathématiques est la meilleure, sinon l'unique méthode à employer pour le développement général de nos facultés Ce fait seul qu'aucun mathématicien de Cambridge n'avait tenté jusques à aujourd'hui de faire cette démonstration si nécessaire à son corps, et si honorable pour sa science, nous avait toujours paru un aveu implicite que l'opinion était insoutenable. Dans cet état de choses, la publication d'un traité évidemment consacré à cette question, et par un membre distingué de l'université, ne pouvait manquer d'attirer notre attention, soit qu'il eût pour objet de justifier la pratique actuelle de l'institution, soit de montrer la nécessité d'une réforme.

Si, d'un autre côté, l'on considère la personne de l'auteur, cet écrit certes ne se recommande pas moins à l'attention. M. Whewell a déjà par ses ouvrages prouvé au public non seulement ses connaissances étendues en mathématiques et en physique, mais encore le talent d'un penseur vigoureux et indépendant [1]. Dans un cercle plus étroit il est connu comme le principal Tuteur public du premier collége de son université, et ces circonstances, ainsi que son zèle, son savoir et sa capacité, lui ont acquis une position élevée et digne d'envie. Quoiqu'il se soit plus particulièrement distingué par des ouvrages relatifs à la spécialité scientifique si exclusivement protégée par l'université, il a cependant fait preuve en même temps de ses lumières et de son esprit libéral en élargissant l'ancien cercle d'études en usage dans le collége qu'il dirige; on assure notamment qu'il a employé son influence pour réveiller le goût et la culture de la philosophie de l'esprit, et qu'il a introduit, ou est en voie d'introduire dans cette branche d'études une suite d'auteurs plus convenables que ceux dont on se servait auparavant [2].

[1] M. Whewell s'est surtout fait connaitre par une *Histoire des sciencee inductives.* (L. P.)

[2] Nous sommes heureux d'annoncer que l'admirable *Traité sur l'histoirs de la Philosophie morale*, par sir James Mackintosh *, qui fait partie des *prolegomenes* de la nouvelle édition de l'*Encyclopedia britannica*, vient d'être publié à part, avec une préface de sir Whewell qui contient un excellent résumé des principales vues et doctrines de l'ouvrage.

* Voyez ci-dessus, p. 60, note 1.

Dans ces circonstances, c'est avec un sentiment d'attente et d'intérêt plus qu'ordinaire que nous avons reçu l'écrit de M. Whewell. Sa lecture, faut-il le dire, nous a désappointés. Nous sommes forcés de l'avouer. Notre respect même pour le caractère et le mérite de l'auteur nous fait une loi de la franchise plutôt que de la flatterie. Comme écrivain, M. Whewell n'a plus besoin depuis longtemps des caresses de la critique; la question qu'il agite est trop sérieuse pour permettre les compliments; son autorité, opposée comme elle est à notre conviction, est trop imposante pour qu'on fasse aucun quartier à ses raisonnements, et nous sommes sûr d'ailleurs qu'il est lui-même trop sincère partisan de la vérité pour accepter d'autre faveur que ce qu'exige l'intérêt de la vérité.

Cet écrit nous a, disons-nous, désappointés, et cela par plusieurs raisons. Nous avons certainement lieu d'être étonnés que l'auteur ne réclame pas pour l'université les vues libérales qu'il a déjà appliquées à son collége. Mais si nous prenons cet écrit en lui-même, comme une justification des études mathématiques considérées comme le principal moyen d'exercer le raisonnement, et supposant, en outre, que le raisonnement est la faculté dont la culture doit être principalement encouragée dans l'éducation libérale de l'université; si, en un mot, nous le jugeons uniquement dans son propre point de vue, nous dirons encore qu'il nous a désap-

pointés, en ce qu'il faillit manifestement à sa tâche. Et de fait, si notre opinion sur la question n'eût pas été déjà arrêtée, la lecture de ce plaidoyer en faveur des études mathématiques n'aurait pu guère servir qu'à nous convaincre de leur inutilité relative.

Avant d'entrer dans les détails, il convient d'établir ici, et une fois pour toutes, par avance, d'abord qu'il ne s'agit pas de la valeur de la *science* mathématique considérée en elle-même, mais de l'utilité de *l'étude* des mathématiques comme exercice de l'esprit; et ensuite qu'on ne conteste pas la nécessité de laisser prendre aux mathématiques leur niveau naturel parmi les autres branches de l'instruction académique; on soutient seulement qu'elles ne devraient pas être le *principal* et encore moins *l'exclusif* objet d'encouragement. Nous ne parlons pas ici d'une éducation *professionnelle*, mais d'une éducation *libérale*; non pas de celle qui fait de l'esprit un instrument pour le perfectionnement de la science, mais de celle qui fait de la science un instrument pour le perfectionnement de l'esprit.

L'étude des mathématiques est de toutes les occupations de l'esprit celle dont l'utilité, comme exercice intellectuel, lorsqu'elle est poussée au-delà d'un certain degré, a été le plus péremptoirement niée par la majorité des juges les plus compétents; et les arguments sur lesquels cette opinion est fondée ont été jusqu'ici plutôt éludés que com-

battus. Quelques mathématiciens éclairés admettent, à la vérité, tout ce qui a été dit contre leur science, considérée comme principale discipline de l'esprit, et ils prétendent seulement qu'on doit lui laisser une place dans un système d'éducation libérale. Nous n'avons donc rien à démêler avec ceux-ci. D'autres partisans plus zélés de cette étude soutiennent toujours que les mathématiques sont d'une importance majeure comme exercice logique; mais ne pouvant pas nier, tant c'est évident, la direction étroite et exclusive qu'elles impriment à l'esprit, ils essaient de justifier l'étude en général en attribuant ses fâcheux effets à certaines modifications particulières de la science, espérant ainsi ne pas perdre le tout en sacrifiant une partie. Mais ici, par malheur, ils ne sont pas d'accord. Quelques-uns voudraient renoncer à l'analyse moderne, employée comme gymnastique de l'esprit, confessant que sa perfection même, comme instrument de découverte, l'empêche d'être un bon instrument de culture intellectuelle, car ses formules portent l'élève mécaniquement et les yeux fermés jusqu'à la conclusion; tandis que, dans les constructions géométriques, s'il est conduit au but par plus de détours, il développe du moins son activité propre, et il a une conscience claire de chaque pas de l'opération. D'autres, au contraire, dégoûtés des opérations compliquées et ennuyeuses de la géométrie,

recommandent l'algèbre comme la méthode la plus utile aux facultés de généralisation et de raisonnement, par le motif qu'en condensant dans le plus étroit espace la plus grosse somme d'idées, elle prévient toute distraction, et rend l'intelligence capable d'opérer pendant plus de temps, plus énergiquement, plus sûrement et plus efficacement. Les arguments en faveur de cette étude se neutralisent ainsi mutuellement; et l'opinion de ceux qui ne lui accordent qu'une utilité secondaire et partielle, loin d'être contredite, n'est pas même abordée.

M. Whewell est d'une classe intermédiaire d'avocats. Tout en maintenant l'importance supérieure des études mathématiques en général, il avoue volontiers que le mal qu'on en a dit est vrai, quant à certaines opinions et pratiques auxquelles il est opposé. Ces défauts ne sont pas pourtant, selon lui, liés soit à la méthode géométrique, soit à la méthode analytique; mais quoique ses propres principes, bien développés, tendissent à invalider la dernière, M. Whewell ne voit le mal que dans quelques abus de détail qu'il signale dans ces deux branches de la science.

Nous avons été désappointés de trouver si peu de chose sur la question générale; et, quant au raisonnement particulier de M. Whewell, nous sommes autorisés à n'en pas tenir compte, attendu qu'on ne saurait admettre qu'une substance suspecte est une

nourriture saine par cela seul que quelques morceaux ont été déclarés des poisons mortels. Mais la discussion du point général n'est pas seulement trop courte; elle ne prouve rien. L'auteur nous donne quelques généralités bannales en faveur des mathématiques et des habitudes logiques qu'elles sont supposées produire; mais il ne discute ni les raisons, ni les autorités qui prouvent qu'une étude trop exclusive de cette science tend à rendre l'esprit impropre à l'observation et au raisonnement ordinaires. Sans maintenant entrer dans la critique des détails de son opinion, à quelques-uns desquels nous toucherons pourtant ci-après, nous dirons que la position même de la question est vicieuse. M. Whewell met en opposition les mathématiques et la logique, et entreprend de prouver l'importance générale et élevée des premières en montrant leur supériorité sur la seconde, comme école pratique de raisonnement. Eh bien, quand nous admettrions, ce que nous sommes certes loin de faire, que les avantages des deux sciences ont été complètement exposés et convenablement pesés, la comparaison elle-même serait encore nulle. La logique, suivant une division célèbre, se partage en logique théorique ou générale (χωρίς πραγμάτων, *docens*), en tant qu'elle analyse les lois pures de la pensée, et en logique pratique ou spéciale (ἐν χρήσει, *utens*), en tant qu'elle applique ces lois à une certaine ma-

tière ou classe d'objets. La première est une, et soutient le même rapport commun avec toutes les sciences; la seconde est multiple, et se trouve en rapport immédiat avec telle ou telle science particulière, avec laquelle elle s'identifie en fait. Maintenant, comme toute matière est ou nécessaire ou contingente (distinction qu'on peut à la rigueur prendre ici pour équivalente à *mathématique* et *non mathématique*), on a ainsi, outre la logique théorétique ou générale, deux logiques pratiques ou spéciales dans leur plus haute universalité et opposition.

Logique théorétique :

a. *Logique pratique*, spécialement appliquée à la *matière nécessaire* = le raisonnement mathématique.

b. *Logique pratique*, spécialement appliquée à la *matière contingente* = la philosophie et le raisonnement général.

Maintenant la question que se propose M. Whewell est celle-ci : *Quel est le meilleur instrument pour bien développer la faculté de raisonnement?* Et il répond : *Les mathématiques*. Mais la faculté de raisonner étant, chez les hommes, appliquée princi-

palement par tous, et exclusivement par le plus grand nombre, à la matière contingente qui comprend, comme le dit M. Whewell lui-même, « les plus importants objets de l'esprit humain, » il lui fallait nécessairement prouver (car on ne pouvait certes le prendre pour accordé) que les mathématiques exercent le raisonnement en matière contingente mieux que la philosophie, etc., c'est-à-dire mieux que la logique même du contingent. Mais c'est ce qu'il n'essaie pas même de faire. Loin de là, rapportant inexactement la coutume de « nos universités, » il commence par oublier complètement l'existence de la logique pratique en matière contingente; et puis, supposant que les mathématiques (la logique en matière nécessaire) sont la seule logique pratique existante, il leur accorde une facile victoire sur la logique théorétique, par ce motif que « le raisonnement, qui est une opération pratique, doit être enseigné par pratique plutôt que par préceptes. » La condition première et toute la difficulté du problème sont par là éludées, car il fallait prouver et non pas supposer ce paradoxe, que l'étude du raisonnement nécessaire est un meilleur exercice pour le raisonnement probable que la pratique même du raisonnement probable, et le justifier par la théorie des lois de la pensée et du raisonnement en général. On peut bien admettre que la logique théorique ne se réalise pleinement

que dans ses applications pratiques; mais s'ensuit-il de là que l'usage pratique est indépendant de la théorie, ou que le meilleur moyen de se préparer à parcourir le libre champ de chasse de la probabilité soit une locomotion assidue sur le *chemin de fer* de la démonstration? Mais nous parlerons de ceci plus loin.

Ayant prouvé par ce commode procédé que les mathématiques « sont un moyen de former les habitudes logiques meilleur que la logique même, » M. Whewell aborde l'importante question suivante :

Jusqu'à quel point peut-on accuser justement l'étude que nous recommandons de fâcheuses conséquences?... Aura-t-elle pour effet nécessaire de rendre les esprits moins sensibles à tout ce qui n'est pas raisonnement mathématique? Les induira-t-elle à exiger en tout des principes fondamentaux et un mode de déduction qui ne sauraient réellement trouver place dans les questions de politique, de morale ou même de philosophie naturelle? Si elle avait ce résultat, elle rendrait certainement les hommes incapables des plus importantes occupations de l'esprit humain, etc. Mais, en fait, est-ce là ce qui arrive communément? et si cela arrive quelquefois, et quelquefois seulement, en quelles circonstances cela a-t-il lieu? Cette dernière question a, je pense, une grave portée pratique, et j'essaierai d'y répondre

« Je répondrai donc que si les mathématiques sont enseignées de manière que leurs fondements paraissent reposer sur des définitions arbitraires sans aucun acte correspondant de l'esprit, ou si leurs premiers principes sont présentés comme tirés de l'expérience, de sorte que la science entière soit empirique, ou si on regarde comme la plus haute perfection

de cette science, de réduire nos connaissances à quelques principes et faits extrêmement généraux dans lesquels tous les cas particuliers sont compris, elles doivent, ainsi étudiées, mal disposer les esprits pour les vérités d'une nature différente. »

Le reste de la brochure est consacré au développement et à la discussion de ces trois propositions.

On remarquera que ni ici, ni ailleurs, M. Whewell n'essaie de défendre les mathématiques contre ces accusations dont il convient; car ce n'est pas justifier cette science en général (et c'est la science en général qu'on a de tout temps accusée) que de reconnaître, ou même d'exagérer la fâcheuse tendance de quelques futiles opinions d'origine récente, complètement négligées par les accusateurs.

Le principal mérite de la brochure de M. Whewell est dans le développement du premier et troisième point. Le mathématicien est ici sur son terrain. Nous aurions été assez disposés à présenter quelques observations sur cette matière; mais la nature technique du sujet n'aurait aucun intérêt pour la plupart des lecteurs; et nous nous souvenons de l'apophtegme rabbinique: *Dies brevis, et opus multum, et pater-familias urget.*

Mais nous ne devons pas négliger la seconde proposition; car ici M. Whewell entre dans la philosophie.

« Toute personne, dit-il, qui s'est occupée de mathématiques, doit voir clairement la différence qui existe entre les mathématiques et les faits empiriques, entre l'évidence des propriétés d'un triangle, et celle des lois générales de la structure des plantes. Le caractère spécial de la vérité mathématique est qu'elle est nécessairement et inévitablement vraie; et une des leçons les plus importantes qu'on puisse retirer des études mathématiques, c'est de connaître qu'il y a des vérités de ce genre, et de nous familiariser avec leur forme et leur caractère.

Cette leçon n'est pas seulement perdue, mais on la prend au rebours, si l'on enseigne à l'étudiant que cette différence n'existe pas, et que les vérités mathématiques s'apprennent aussi par l'expérience. J'ai de la peine à croire qu'un mathématicien soutînt cette opinion relativement aux vérités géométriques, quoiqu'elle ait été professée par des métaphysiciens d'un talent peu commun, tels que Hume. Nous lui demanderions comment l'expérience peut montrer non-seulement qu'une chose *est*, mais qu'elle *doit être*; par quelle autorité elle prononcera sur tous les cas possibles qui sont encore à se produire dans l'avenir, ou plutôt ne se produiront jamais, elle qui n'est que le simple rapporteur des évènements du passé. Ou bien, si l'on descend aux applications, nous demanderons à ceux qui prétendent que l'expérience seule nous a appris que deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace, comment et par qui l'épreuve a été faite? et nous les prions de nous dire de quelle manière on s'est assuré que les lignes employées dans l'expérience étaient parfaitement droites L'erreur dans ce cas est, je pense, trop palpable pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter davantage. »

Maintenant, nous remarquerons, en premier lieu, que la recherche de la nature et de l'origine des principes des mathématiques sort de la sphère des mathématiques mêmes.

Les mathématiques, comme Proclus [1] et Platon [2] l'ont observé, sont fondées sur des *hypothèses* dont elles ne peuvent rendre compte, et c'est par cette raison que le dernier leur refuse même le titre de science. « Le géomètre, *en tant* que géomètre, « dit Aristote, ne peut discuter ses principes [3]. » Et Sénèque observe que « la science mathématique est, « pour ainsi dire, une science superficielle; elle « bâtit sur un terrain emprunté, et les principes « dont elle se sert ne lui appartiennent pas. La phi« losophie ne demande rien à personne, elle élève « son édifice sur son propre sol [4]. » Ces autorités représentent l'opinion uniforme des philosophes et des mathématiciens anciens et modernes sur ce point.

Mais en second lieu, en admettant qu'un mathématicien méconnaisse les limites de sa science au point de faire une excursion dans les domaines du philosophe, nous ne comprendrons jamais comment quelques généralités de métaphysique, placées à la tête d'un traité de mathématiques, pourraient influer sur la manière d'exposer la science, et ultérieurement sur l'esprit de l'étudiant. Nous doutons fort qu'un mathématicien sur cent ait jamais possédé une opinion, et encore moins le droit d'avoir une opinion sur cette matière.

[1] In Euclid., l. I, p. 22.
[2] De Repub., l. VI et VII.
[3] Post Analyt., l. I, c. 12, § 3. *Voyez* Phys., l. I, c. 2, text. 8.
[4] Epist. 88.

En troisième lieu, que doit-on penser de cette assertion, que l'étude des mathématiques est indispensable pour nous révéler l'existence des vérités nécessaires? Qu'il y ait certains *jugements* que nous sommes obligés de reconnaître comme nécessaires, c'est là un *fait* qui n'a jamais été ignoré ni contesté par personne. Ce qui a été révoqué en doute par quelques philosophes, c'est si ces jugements nécessaires sont des *vérités*; mais pour ce doute les mathématiques ne peuvent fournir aucune solution, ni même aucun élément de solution. Les propositions sur lesquelles cette science bâtit tout son édifice de démonstrations sont aussi bien connues du commençant qui ouvre son Euclide, que des Euler et des Laplace; mais elles appartiennent avant tout, et par un droit antérieur, au philosophe auquel le mathématicien est toujours obligé de recourir lorsqu'il s'agit de les établir ou de les défendre.

En quatrième lieu, si M. Whewell « a de la peine « à croire qu'aucun mathématicien voulût soutenir « que les vérités mathématiques s'apprennent par « l'expérience, » nous ne comprenons pas pourquoi il prend la peine d'écrire ce Traité contre cette opinion, comme actuellement soutenue par « toute une école de mathématiques. » Peut-être par ces mots, « aucun mathématicien, » entend-il aucun mathématicien digne de ce nom. Mais si cette école est si méprisable, pourquoi écrire, et si sérieusement, contre elle? Nous remarquerons, en passant,

que, dans la brochure de M. Whewell, cette contradiction n'est pas la seule qu'il nous a été impossible d'expliquer.

Mais, cinquièmement, cette distinction repose elle-même sur une erreur. Pour justifier les mathématiciens, nous n'avons pas besoin d'aller plus loin que sir John Leslie : « La géométrie (dit ce penseur « vraiment original, qui était bien certainement un « mathématicien) est également fondée sur l'obser- « vation, mais sur une observation si familière et « si évidente, que les notions primitives qu'elle « fournit pourraient sembler intuitives. » Quant à l'accusation portée contre les métaphysiciens, pourquoi Locke n'a-t-il pas été mentionné à la place de Hume? Hume, en avançant une telle doctrine, n'aurait fait que développer sceptiquement ce que Locke avait établi dogmatiquement. Mais Locke lui-même avait reçu cette opinion d'un mathématicien, car il doit cette partie de sa philosophie à Gassendi; et, ce qui est assez curieux, il abandonne ici le scolastique, auquel il avait emprunté, comme base de sa philosophie, la double origine de nos connaissances, la *sensation* et la *réflexion*; car ce maître non avoué avait sur cette question, ainsi que sur beaucoup d'autres, des opinions bien plus profondes que celles de son disciple. Quant à Hume, M. Whewell s'est tout-à-fait trompé. Ce philosophe n'a pas, certes, prétendu « que les vérités géométri- « ques sont enseignées par l'expérience; » car, tout

en faisant peu de cas des mathématiques, comme étude, il était trop pénétrant pour émettre une opinion aussi absurde, quant à leur principe; et, de fait, il est célèbre pour avoir soutenu précisément l'opinion contraire. Sur ce point, il n'était ni sensualiste, ni sceptique; mais il abandonna Locke et Ænesidème pour passer du côté de Leibnitz.

En sixième lieu, la condition de nécessité est regardée avec raison par M. Whewell comme le critérium de toute connaissance pure ou *a priori*. Mais loin que ce soit là une vérité vulgaire familière à tous les mathématiciens, nous y voyons seulement la preuve que M. Whewell vient de s'initier à la philosophie kantienne, dont il rapporte ici un des plus fameux principes et un des exemples ordinaires. Ce principe avait été, il est vrai, énoncé par Leibnitz, mais ce philosophe négligea de le pousser jusqu'à ses applications les plus importantes. Dans sa philosophie, nos conceptions de l'*espace* et du *temps* sont dérivées de l'expérience. On peut encore en apercevoir la trace confuse dans Descartes et chez plusieurs des métaphysiciens qui l'ont précédé; mais à coup sûr ce n'était pas une chose *palpable*, et à l'égard de laquelle les mathématiciens pussent élever quelque prétention. D'après ce principe, tel qu'il a été développé par Kant, l'*espace* et le *temps* sont de pures modifications de l'esprit, et les mathématiques n'ont ainsi pour objet

que des pensées nécessaires, pensées qui ne peuvent même jamais prétendre à la vérité et à la réalité objectives. Les fondements de la science se trouvent-ils par là mieux assis?—Mais passons à des matières plus importantes.

C'est une observation ancienne et universelle, que selon la différence des études l'esprit reçoit une culture différente; et comme le but d'une éducation libérale consiste dans le développement général et harmonieux des diverses facultés dans leur subordination relative, on a depuis long-temps reconnu qu'il serait insensé d'attendre ce résultat de l'exclusive application d'une étude déjà exclusive par elle-même. Les effets d'une éducation dirigée d'un seul côté ne consistent pas seulement, ainsi qu'on l'a remarqué, dans le développement disproportionné d'une faculté aux dépens des autres, mais aussi dans l'éducation exclusive de cette même faculté pour une sphère d'action spéciale ou pour une classe particulière d'objets. Personne n'a mieux vu cela qu'Aristote; personne n'a mieux exposé les mauvais effets d'une telle culture sur l'ensemble et sur chacune des facultés de l'esprit.

« L'instruction, dit-il, se fait différemment selon les habitudes d'esprit. Il nous semble que tout doit être enseigné de la manière à laquelle nous sommes accoutumés; et le même objet présenté d'une manière qui ne nous est pas familière, nous paraît différent, et même étrange et inconnu; car ce qui est accoutumé est le mieux connu. Combien forte est l'influence de la coutume, c'est ce que prouvent les

lois où le fabuleux et le puéril ont, par l'habitude, plus d'influence que l'utile et le convenable par la connaissance raisonnée. Voilà comment quelques-uns, (qui se sont trop habitués aux études mathématiques), ne veulent rien admettre que ce qui est démontré à la manière des mathématiciens; d'autres, (ceux qui ont exclusivement cultivé le raisonnement analogique) ne veulent que des exemples; pour d'autres encore, (dont l'imagination a été exercée aux dépens du jugement), il faut le témoignage d'un poëte. Il en est qui veulent qu'on leur explique et développe tout; tandis que d'autres, soit par légèreté, soit par impuissance de suivre un long raisonnement, trouvent tout développement ennuyeux... C'est pourquoi nous devons nous exercer et habituer à différentes sortes et degrés d'évidence, suivant la nature de chaque objet. » (Métaph., l. II, c. 3, 14.)

Et ailleurs :

« C'est le propre d'un homme élevé convenablement de ne demander sur chaque chose que le degré d'exactitude que comporte la matière; il ne serait pas moins absurde, en effet, de supporter un mathématicien qui ferait de la rhétorique, que d'exiger d'un orateur des démonstrations. Mais chacun est compétent dans les matières qu'il connaît, et en est bon juge. Celui-là doit juger bien de chaque chose en particulier qui a été instruit dans chacune; celui-là juge bien en général et en tout qui a été instruit dans tout. » (Eth. Nicom. l. I, c. 1.)

Mais il y a une immense différence entre une étude et une autre, quant à l'étendue de leur action. Les unes exerceront, et par conséquent développeront une faculté dans une seule direction ou à un faible degré, tandis que d'autres, par la variété d'objets et de rapports qu'elles embrassent, mettent fortement en jeu tout l'ensemble des plus hautes facultés, et pourraient presque prétendre accomplir seules l'œuvre d'une éducation générale.

Si nous consultons la raison, l'expérience et le témoignage commun des temps anciens et modernes, aucune étude ne tend à cultiver un moindre nombre de facultés, et d'une manière plus incomplète, que les mathématiques. C'est ce qui est reconnu de tous les hommes qui ont écrit sur l'éducation avec un peu de jugement et d'expérience; et c'est ce que ne contestent pas même ceux qui s'opposent le plus vivement à ce qu'on les exclue tout-à-fait de l'éducation libérale. L'Allemagne est un pays qui a laissé bien loin tous les autres dans la théorie et la pratique de l'éducation. Les trois citations suivantes représentent l'état actuel de l'opinion dans les trois royaumes de la confédération germanique, qui, pour les lumières, occupent le rang le plus élevé, la Prusse, la Bavière et le Wurtemberg.

« On demande, dit Bernhardi, (un des hommes les plus intelligents et les plus expérimentés en matière d'instruction qu'on puisse trouver en Prusse) on demande, si les mathématiques développent le jugement, la faculté de raisonner, l'intelligence en général, dans tous les sens? Nous sommes forcés de répondre : non; car elles n'exercent les facultés que relativement à la connaissance de la quantité, négligeant complètement celle de la qualité. Et d'ailleurs cette évidence mathémathique, cette coïncidence parfaite de la théorie et de la pratique, les retrouve-t-on dans les autres branches de nos connaissances? L'examen plus superficiel prouve tout le contraire, et nous apprend que les mathématiques tendent nécessairement à introduire dans notre vie intellectuelle cette rigidité glacée, qui, marchant obstinément droit à son but, n'a

aucun égard aux moyens par lesquels il peut être atteint dans des matières différentes [1]. »

La seconde autorité que nous citerons est celle du philosophe éminent qui a pendant long-tems dirigé avec tant de fruit l'Institut royal des études à Munich.

« Les mathématiques et la grammaire, dit de Weiller, diffèrent essentiellement quant à leur influence, comme moyens généraux de culture intellectuelle. Les premieres s'occupent uniquement des intuitions de l'espace et du temps, et sont, par conséquent, dans leurs bases mêmes, circonscrites dans une portion restreinte de notre nature; tandis que la dernière, opérant sur les notions primitives de notre vie intellectuelle, s'étend sur tout son empire. Par cette raison, l'exercice grammatical de l'esprit, doit, pour être employé avec fruit, précéder l'exercice mathématique. C'est ainsi que nous comprendrons pourquoi l'action des mathématiques ne s'étend pas aussi largement sur le champ de l'intelligence; pourquoi elles ne développent jamais l'esprit en autant de sens, et pourquoi elles ne pénètrent jamais aussi profondément. Les mathématiques ne stimulent pas les facultés de la pensée dans leur essence intime; elles ne font que les soumettre à un certain ordre et rigueur purement extérieurs; et l'esprit y prend plutôt une certaine précision de formes que de la fécondité et de la profondeur. Cette vérité a été confirmée d'une manière remarquable par l'expérience de notre propre institution. Les meilleurs de nos anciens élèves des classes réelles [2] pourraient, en général, soutenir diffi-

[1] *Ansichten*, etc., c'est-à-dire, *Pensées sur l'organisation des Écoles savantes*, par A. F. Bernhardi, docteur en philosophie, directeur et professeur du gymnase de Frédéric, à Berlin, et membre du conseil consistorial; 1818.

[2] On appelle classes *réelles* et écoles réelles, en Allemagne (*real schulen*), celles où l'on enseigne le calcul, la géométrie, le dessin linéaire, la mécanique, et généralement la partie pratique des sciences exactes. (L. P.)

cilement la comparaison avec les plus médiocres élèves *latins*, non-seulement en matière de langue, mais sur tout autre sujet qui demanderait une pensée plus développée [1].

Le troisième témoignage que nous invoquerons est, il faut le remarquer, celui d'un homme qui a plus de propension au *réalisme* qu'on n'en trouve généralement aujourd'hui chez les Allemands, après l'expérience du passé.

« Il faut admettre avant tout, dit Klumpp, que les mathématiques ne développent l'esprit que sous une seule face. Elles ont pour unique objet la *forme* et la *quantité*. Elles s'arrêtent donc, pour ainsi dire, à la surface des choses, sans pénétrer jusqu'à leurs qualités essentielles, ou à leurs relations internes, de beaucoup les plus importantes, (par exemple les sentiments et la volonté), et, par conséquent, sans mettre en activité les facultés les plus élevées. Ainsi donc, tandis que la mémoire et l'imagination demeurent en grande par-

[1] Extrait d'une dissertation qui accompagne le *Rapport annuel de l'Institut royal des études, à Munich*, pendant l'année 1822, par le directeur Cajetan de Weiller, conseiller privé, secrétaire perpétuel de l'Académie royale des sciences, etc. Ce témoignage est digne d'attention, non seulement à cause des talents distingués, du savoir et de l'expérience de celui qui parle, mais parce qu'il a trait au résultat d'une expérience désastreuse faite par l'autorité du gouvernement dans toutes les écoles d'un grand royaume, expérience dont certains empiriques recommanderaient la répétition parmi nous. Mais l'épreuve qui, dans des écoles organisées et contrôlées comme celles de Bavière, put être immédiatement abandonnée dès que ses funestes effets devinrent suffisamment apparents, ne pourrait, dans les nôtres, finir que par leur ruine complète, ou par une transformation qui ferait de ces instruments, déjà fort incomplets, de haute culture intellectuelle, des instruments directs d'une barbarie déguisée. Empêchons dès à présent, s'il est possible, que l'expérience des autres nations soit entièrement perdue pour nous.

Felix quem faciunt aliena pericula cautum.

tie sans occupation, il n'y a, rigoureusement parlant, que l'entendement qui fonctionne, et encore n'est-il développé et dirigé que dans un sens spécial. Les mathématiques ne peuvent prétendre ni à une culture variée, ni à un développement complet et harmonieux de toutes les facultés. Ceci d'ailleurs est parfaitement confirmé par l'expérience; car on sait que beaucoup de mathématiciens, quelque instruits et estimables qu'ils puissent être d'ailleurs, se font remarquer par une certaine exclusivité d'idées, et par leur manque de tact pratique. Ainsi donc, si l'on veut employer avec fruit l'instruction mathématique, comme moyen de culture intellectuelle, il faut remplir les vides qu'elle laisse par d'autres objets d'étude, pour obtenir cette évolution harmonieuse des facultés, que le haut enseignement doit nécessairement se proposer pour fin [1].

En confirmation du même fait, nous ajouterons le témoignage d'un des plus sagaces observateurs. « Cela me prouve aussi (dit Gœthe dans une lettre à « Zelter), de plus en plus clairement, ce que j'avais « à part moi remarqué depuis longtemps; c'est que « la culture donnée par les mathématiques est, au « plus haut degré, exclusive et restreinte. Voltaire « n'hésite pas à affirmer quelque part *que la géomé-« trie laisse l'esprit où elle le trouve.* Franklin a éga-« lement exprimé de la manière la plus formelle son « aversion particulière pour les mathématiciens, parce « qu'il les trouvait, dans les rapports sociaux, insup-

[1] Die Gelehrten schulen, etc.; c'est-à-dire : *les Écoles savantes, conformément aux principes de notre nature et aux besoins de l'époque*, par M. N. Klumpp, professeur au Gymnase royal de Stuttgart, 1829, vol. II, page 41. On trouvera dans le *Conversations lexicon für neuesten zeit*, I, p. 727, une notice très-intéressante sur l'école établie en 1831, d'après les principes de Klumpp, par le roi de Wurtemberg, à son palais de Stetten.

« portables par leur esprit pointilleux et ergoteur [1]. »

D'Alembert même, mathématicien et panégyriste déclaré des mathématiques, ne peut pas nier entièrement l'effet qu'on leur impute de glacer et de dessécher l'esprit; mais il tâche de le dissimuler. « Nous « nous contenterons de dire que si la géométrie « (comme on l'a prétendu avec assez de raison) *ne « redresse que les esprits droits*, elle ne dessèche et « ne refroidit aussi que les esprits déjà préparés à « cette opération par la nature [2]. »

Quel aveu pourtant !.. On voit que la panacée de Cambridge est un remède qui, loin de donner la santé, tend à développer les germes de maladie.

Enfin Descartes, le plus grand mathématicien et, malgré ses mathématiques, le plus grand philosophe de son siècle, était convaincu par sa propre expérience que ces connaissances, très-précieuses d'ailleurs comme instrument de science extérieure, étaient absolument nuisibles comme moyen de culture intérieure.

« Il y avait déjà long-temps, (dit son biographe « Baillet, Année 1623, la vingt-huitième du philo- « sophe) que sa propre expérience l'avait convaincu « du peu d'utilité des mathématiques, surtout lors- « qu'on ne les cultive que pour elles-mêmes, sans « les appliquer à d'autres choses... Il ne voyait rien

[1] Briefwechsel zwischen etc., c'est-à-dire : *Correspondance entre Goëthe et Zelter*, 1833, I, p. 430.

[2] *Mélanges*, t. IV, p. 181. *Éd.* 1763.

« de moins solide que de s'occuper de nombres « tout simples et de figures imaginaires, comme si « l'on devait s'en tenir à ces *bagatelles*, sans porter « sa vue au-delà. Il y voyait même quelque chose de « plus qu'inutile... Sa maxime était que cette applica- « tion nous désaccoutume insensiblement de l'usage « de notre raison et nous expose à perdre la route que « sa lumière nous trace. » (*Cartesii Lib. de directione ingenii*, regula 4.) « Dans une lettre au P. Mer- « senne, écrite en 1630, M. Descartes le fit souvenir « qu'il avait renoncé à l'étude des mathématiques « depuis plusieurs années; et qu'il tâchait de ne plus « perdre son temps à des opérations stériles de géo- « métrie et d'arithmétique, dont la fin n'aboutissait « à rien d'important. » A propos du caractère de ce philosophe en général, Baillet ajoute : « A l'égard du « reste des mathématiques (il vient de parler de l'astronomie que Descartes regardait, quoiqu'il ne pût s'empêcher d'y rêver, comme une perte de temps), ceux qui savent le rang qu'il tient au-dessus « de tous les mathématiciens de l'antiquité et des « siècles modernes, conviendront qu'il était l'homme « le plus capable d'en juger. Nous avons remarqué « comment, après les avoir toutes pénétrées jusqu'au « fond, il avait renoncé à celles qui ne sont d'aucun « usage pour la conduite de la vie et le soulage- « ment du genre humain [1]. »

Depuis les temps les plus anciens, les observa-

[1] *La Vie de Descartes*, Ire part. p. 111, 112, 225. — IIe part. p. 481.

teurs ont remarqué combien sont opposées les habitudes d'esprit que l'étude des sciences mathématiques et celle des sciences philosophiques nécessitent et entretiennent. Cette opposition a pour principe la triple différence de leur *objet*, de leur *fin*, et de leur *manière de considérer leur objet;* différence inhérente à ces sciences mêmes qui, mettant en action chez ceux qui les cultivent des facultés différentes, ou la même faculté à des degrés et dans des directions diverses, déterminent un développement intellectuel si dissemblable que l'aptitude pour une de ces sciences a été regardée, non sans raison, comme un signe d'incapacité pour l'autre.

Quant à leur *objet*. En premier lieu, les sciences mathématiques sont limitées aux seuls rapports de quantité, ou, pour parler plus exactement, à un seul rapport des quantités, l'égalité et l'inégalité; les sciences philosophiques, au contraire, ne sont enfermées dans aucune des catégories; elles s'étendent aussi loin que l'existence avec tous ses modes, et n'ont d'autres limites que celles de l'esprit humain lui-même. En second lieu, les mathématiques ne s'occupent point des choses, elles ne roulent que sur des notions, et toute la science ne consiste que dans la séparation, la réunion et la comparaison de ces notions. La philosophie, au contraire, a principalement pour objet les réalités; elle est la science de l'existence réelle, et non pas seulement de l'existence abstraite.

Quant à leur *fin* et à leur *manière* d'atteindre cette fin, il est certain que les mathématiques et la philosophie ont pour but commun la vérité ou la science; mais cette science est d'une espèce différente dans les deux études. En mathématiques, tous les principes sont donnés; en philosophie, il faut les chercher et les établir presque tous. Dans les premières, les principes donnés sont à la fois matériels et formels, c'est-à-dire, ils fournissent en même temps et les conditions de la construction de la science, et les conditions de la connaissance de cette construction (*principia essendi et cognoscendi*). Dans la seconde, les principes donnés sont purement formels, n'étant que les conditions logiques de la possibilité abstraite de la connaissance. En mathématiques, la science tout entière est virtuellement contenue dans ses *data;* elle n'est que l'évolution d'une connaissance en puissance en une connaissance en acte, et son procédé est en conséquence purement explicatif. En philosophie, la science n'est pas contenue dans des *data;* ses principes ne sont que les règles qui nous guident dans la recherche, la preuve et l'arrangement de la science; c'est une transition d'une ignorance absolue à la connaissance, et son procédé est en conséquence ampliatif. En mathématiques, on commence toujours par la définition; en philosophie, c'est par la définition qu'on finit le plus souvent. Les mathématiques ne savent rien des causes,



et la philosophie est la recherche des causes. Les premières n'enseignent que le *fait* (τὸ ὅτι); la dernière recherche sur tout le *pourquoi* (τὸ διότι). La vérité des mathématiques est l'accord de la pensée avec elle-même; la vérité de la philosophie est l'accord de la pensée avec l'existence. De là l'absurdité de toute application de la méthode mathématique à la philosophie.

Mais c'est surtout par *la manière différente dont elles considèrent leur objet* que les mathématiques et la philosophie sont un exercice si différent pour l'esprit. Premièrement, sans entrer dans la nature métaphysique du temps et de l'espace, comme bases des quantités discrètes et concrètes, de l'arithmétique et de la géométrie, il suffit de dire que l'espace et le temps, en tant que conditions nécessaires de la pensée, sont pour nous absolument uns; chacune de leurs manifestations, quoique saisie comme individuelle dans l'acte de conscience, est en même temps reconnue comme universelle, virtuellement et en fait. Ainsi donc la science mathématique, dont toutes les conceptions (le nombre, la figure, le mouvement) ne sont que des modifications de ces formes fondamentales, séparées ou combinées, n'établit pas leur universalité *à posteriori* par l'abstraction et la généralisation; mais elle saisit d'un seul coup le général dans le particulier. Les notions de la philosophie, au contraire, sont toutes, à peu d'exceptions près, des généralisations de l'expérience, et comme

l'universel est la règle sous laquelle le philosophe *pense* l'individuel, la philosophie, à l'inverse des mathématiques, voit le particulier dans le général.

Secondement, en mathématiques, la quantité, quand on ne la sépare pas de la forme, est réellement présentée à l'entendement sous une image lucide ou une figure sensible, et les quantités qui ne peuvent être ainsi présentées distinctement à l'imagination et aux sens ne sont jamais que des synthèses de l'unité, des répétitions de l'identité, adéquatement formulées, quoique conventionnellement, par la combinaison d'un petit nombre de symboles très-simples. Ainsi, en géométrie, au moyen d'une construction sensible, et en arithmétique et en algèbre, au moyen d'une construction symbolique, l'intelligence est soulagée de tout effort dans la contemplation de ses objets ; et elle peut opérer sur eux avec la même facilité et sécurité que dans l'observation des réalités concrètes de la nature. La philosophie, au contraire, s'occupe principalement de ces notions générales qui sont *pensées* par l'entendement, mais qui ne sauraient être *peintes* à l'imagination. Bien plus, outre qu'elle est ainsi privée de la clarté et de la précision des notions mathématiques, la philosophie ne possède pas une langue qui puisse exprimer adéquatement les siennes propres ; et le langage commun, vague et insuffisant, ne donne pas à ses abstractions la garantie et le secours qu'obtient si complètement sa rivale, quoiqu'elle en ait bien moins besoin,

dans l'absolue équipollence de la pensée mathématique et de l'expression mathématique.

Troisièmement, les mathématiques partant de certaines hypothèses fondamentales, et ces hypothèses déterminant exclusivement toute leur marche, et les images et symboles qu'elles considèrent étant clairs et simples, les déductions de cette science sont apodictiques ou démonstratives; c'est-à-dire qu'à chaque pas de la déduction la possibilité du contraire est exclue par la position même des termes. Mais, en philosophie, nous ne pouvons presque jamais, excepté en logique, arriver à cette certitude démonstrative : la certitude probable, c'est-à-dire celle qui ne donne pas la conscience de l'impossibilité du contraire, est tout ce que nous pouvons obtenir; et celle-ci encore n'étant pas déduite de *data* fondamentaux, il nous la faut chercher autour de nous, la recueillir et la tirer du dehors.

On peut voir par ce contraste général combien une étude trop exclusive des mathématiques, loin de préparer l'esprit à la philosophie et à la pratique, l'en rend au contraire incapable. Il en résulte une inaptitude pour l'*observation soit interne*, *soit externe*, *pour l'abstraction et le raisonnement ordinaire*, et une disposition au double défaut d'une *crédulité* aveugle ou d'un *scepticisme* déraisonnable.

Personne sans doute ne voudra soutenir que les mathématiques, dont l'objet est purement idéal, dont les principes sont donnés, où l'on déduit

toute la science de ces principes seuls, et où celui qui fait la déduction est, comme le dit Aristote, non pas *acteur* mais simple *spectateur*, puissent favoriser l'exercice des facultés *d'observation*, soit dans leur réflexion sur nous-mêmes, soit dans leur application aux affaires de la vie ou aux phénomènes de la nature. Mais nous reviendrons sur ce point.

Il n'est pas moins évident que les mathématiques n'exercent nullement la faculté de *généralisation*. Les figures de la géométrie ne sont pas des abstractions, mais des formes concrètes de l'imagination et des sens, et le plus grand mérite de la notation symbolique de l'algèbre et de l'arithmétique consiste, de l'aveu des mathématiciens philosophes les plus éclairés, à soulager l'esprit de tout effort intellectuel, en substituant des signes aux notions et des opérations mécaniques aux opérations mentales. En mathématiques, les genres et espèces sont à peine connus.

La géométrie, comme on l'a justement remarqué, exerce plutôt le dernier degré de l'imagination[1] qu'aucune des facultés plus élevées de l'entendement.

[1] Le mot *imagination* a été employé, dans ces derniers temps, dans une acception plus restreinte, pour exprimer seulement l'imagination créatrice et productive. M. Dugald-Stewart a appliqué à l'imagination reproductive le terme *conception*, avec peu de bonheur, à notre avis, car, soit grammaticalement, soit par l'exemple des plus anciens et plus exacts philosophes, ce mot équivaut à *notion générale*, et, dans ce sens, il est admirablement rendu par le *begriff* (*the grasping up*, empoigner, gripper) des Allemands.

« Le géomètre, dit Philopon, contemple les formes « divisibles dans l'imagination; l'imagination lui sert « de tablette.[1] » — « Ceux, dit Albert-le-Grand, dont « l'organe d'imagination pour recevoir les figures est « modérément sec et chaud ont du goût pour les « sciences mathématiques[2]. » — « Parmi les philo- « sophes, dit le mathématicien, philosophe et poëte « Fracastor, les uns aiment à rechercher les *causes* « et les *substances* des choses, et ce sont les philo- « sophes proprement dits. D'autres s'occupent de « préférence des rapports de quelques accidents, « tels que les *nombres*, les *figures* et en général les « *quantités*. Ceux-ci sont principalement remarqua- « bles par l'imagination, dans les parties centrales « du cerveau. Aussi ont-ils cette partie chaude, « large et propre à bien retenir. C'est pourquoi ils « imaginent très-bien comment les choses se com- « posent dans le tout et dans leurs rapports entre « elles. Or, nous avons dit que chacun aime à faire « ce à quoi il est apte. Ainsi donc, ceux-ci s'appli- « quent principalement à ces connaissances qui ré- « sident dans l'imagination, et on les appelle mathé- « maticiens.[3] » Quoique nous ne croyions pas au système de Gall, on ne peut cependant douter qu'il n'y ait dans le même individu divers degrés d'ima-

[1] *In Aristot. de anima.* sig. B. IV, ed. Trincavelli, 1535. (Arist. l. I, §. 16.)

[2] *In metaph.* Arist. l. I, tract. I, c. 5.

[3] *De intellectione*, l. II, *opera*. f° 148, édit. 3, Venet., 1584.

gination suivant la nature différente des objets, et parmi ces variétés la plus remarquable est la capacité spéciale de certaines personnes pour se représenter et retenir les quantités et les nombres, capacité qui est la condition du génie mathématique.— « L'étude « des mathématiques » dit Descartes, (et il reproduit fréquemment cette observation) « exerce principale- « ment l'imagination en la considération des figures « et des mouvements. [1] » C'est même par ce fait qu'il explique l'incapacité des mathématiciens pour la philosophie. — « Cette partie de l'âme, dit-il, dans « une lettre au père Mersenne, c'est-à-dire l'imagi- « nation, qui est principalement favorable à l'habi- « leté mathématique, est plus nuisible qu'utile dans « les spéculations métaphysiques[2]. » Sir Kenelm Digby dit avec beaucoup de finesse : « Je dois remarquer, « ainsi que l'a déjà fait il y a longtemps notre com- « patriote Roger Bacon, que les étudiants qui s'oc- « cupent beaucoup de ces notions qui résident en- « tièrement dans la fantaisie, ne peuvent que diffi- « cilement réussir dans les spéculations abstraites et « métaphysiques ; car dans les unes on a toujours « comme base solide et point de départ (au moins « pour poser un pied) la matière ou ses accidents ; « tandis que les autres flottent et volent sans cesse, « au milieu d'un air subtil, autour d'un point qui

[1] *Lettres*, p. 2, lettr. xxx.
[2] Epist. p. 2, ep. xxxiii.

« va toujours s'amoindrissant. Aussi a-t-on remarqué « généralement que les plus exacts mathématiciens « qui ne s'exercent que sur les figures, les lignes et « les autres différences de quantité, sont très-rare- « ment supérieurs en métaphysique et en théologie, « pas plus que les professeurs de ces sciences dans « les autres arts. Bien moins encore peut-on attendre « d'un excellent médecin, dont l'imagination est « toujours remplie des drogues qu'il prescrit à son « apothicaire pour composer ses remèdes et dont « les mains et les yeux sont accoutumés à disséquer « et examiner les cadavres, qu'il s'amuse à guinder ses « pensées jusqu'à la hauteur insaisissable de l'intel- « lect pur, d'une âme incorporelle et tout à fait sé- « parée[1]. La philosophie de Kant et les sectes qui en dérivent ont également reconnu le rapport de dépendance des mathématiques avec le plus bas degré de l'imagination.

L'étude de la démonstration mathématique est principalement recommandée par M. Whewel comme exercice pratique du raisonnement en général; or, c'est précisément sous le rapport pratique que son inutilité est peut-être le plus évidente. Le raisonnement, en général, a presque exclusivement pour objet le contingent. Si donc, ainsi qu'on le prétend, la démonstration mathématique est le meilleur exercice de logique pratique, elle doit atteindre

[1] *Observations* sur la Religio medici de sir Tho. Brown. *Sub initio.*

ce but en nous armant contre les chances d'erreur qui nous assiégent et en détruisant les principaux obstacles que nous rencontrons dans nos raisonnements probables. Or, les dangers et difficultés de cette espèce de raisonnement résident entièrement dans sa *forme*, dans son *moyen de transmission* et dans sa *matière*.

Quant à la *forme*, l'étude des mathématiques ne développe nullement la sagacité nécessaire pour découvrir et écarter les erreurs qui ont leur source dans la pensée même du raisonneur. La démonstration n'est démonstration qu'autant que la nécessité d'un des contraires et l'impossibilité de l'autre sont, par la nature de la matière même, absolument évidentes et claires pour la conscience, à chaque pas de la déduction. Ainsi donc, le raisonnement mathématique, par cela seul qu'il est démonstratif, ne laisse place à aucune sorte de sophistication de la pensée; la nécessité de son objet nécessite la correction de sa forme; par conséquent, il ne peut nous prémunir et armer contre cette formidable source d'erreurs. M. Whewel nous dit que « dans les mathématiques, l'étudiant se fa-« miliarise avec les plus parfaits exemples de con-« clusions exactes; qu'il est forcé de fixer continuel-« lement son attention sur les conditions dont dé-« pend l'irrésistibilite de la démonstration; et que « dans les *essais infructueux et imparfaits de dé-« monstration* faits par lui ou par d'autres, il a sous

« les yeux les exemples des *sophismes les plus na-* « *turels*, exposés et corrigés. » (P. 5.) Nous aurions désiré que la connexion des premières phrases de cette assertion avec la dernière eût été établie par quelque chose de mieux que par un *et*; et que l'idée nouvelle exprimée dans cette dernière même eût été expliquée et éclaircie par quelque exemple. Si la vérité de notre opinion n'était pas si manifeste par elle-même, nous pourrions invoquer le fait, déjà indiqué par Aristote et toujours confirmé depuis par l'expérience, que les mathématiques sont les seules sciences qui aient continué à faire des progrès sans « apparence d'une rétrogradation », et même (quant à leur objet propre) « sans une dispute. » Les mathématiques ont, dès l'origine, brisé l'enveloppe du fruit; la philosophie combat encore pour la pulpe. Par conséquent, la logique, comme doctrine de la forme du raisonnement, si utile en tout autre sujet, est sans valeur pratique en mathématiques; et loin « de former les habitudes logiques mieux que la logi- « que même, » comme l'assure si hardiment M. Whewel, les mathématiques n'en peuvent pas former du tout. L'art de raisonner *juste* ne peut, certes, être enseigné par une méthode dans laquelle il n'y a pas de raisonnement *faux*. On n'apprend pas à nager dans l'eau par un exercice préalable dans un réservoir de vif-argent; et pourtant si les mathématiques sont bonnes pour contrebalancer notre tendance naturelle vers l'erreur, pourquoi ne pas re-

commander le mercure pour contrebalancer notre tendance à aller au fond? M. Coleridge a raison de dire que « c'est une grande méprise de croire que la « géométrie puisse *en rien* remplacer la logique [1]. »

Mais si l'étude des mathématiques ne peut, comme discipline logique, prémunir la raison contre les erreurs de la pensée, ne pourrait-elle pas, comme exercice fortifiant de la raison elle-même, l'affermir contre leur influence? Elle est également incompétente pour cela. Les principes des mathématiques

[1] *Propos de table*, I, 16.—Depuis que ceci est écrit, nous avons rencontré le passage suivant de Duhamel : « Je ne vois pas, dit ce philosophe et mathématicien distingué, que les géomètres soient très-soucieux de mettre leurs arguments en forme logique, et, cependant, il n'y en a pas un qui démoutre avec plus de précision ou plus de conviction qu'un autre. En effet, ils se laissent guider par la nature; descendant pas à pas du plus simple et du général au plus composé, et, définissant chaque terme, ils ne laissent aucune ambiguité dans leur langage. Il résulte de là *qu'ils ne peuvent errer dans la forme de leurs syllogismes;* car d'ordinaire on ne s'écarte des règles que parce qu'on abuse de l'ambiguité des mots, ou qu'on donne au moyen terme un sens différent dans la prémisse majeure et dans la mineure. Les géomètres ont aussi coutume de poser d'abord quelques axiômes ou principes évidents par eux-mêmes desquels découle tout ce qu'ils veulent ultérieurement démontrer. Enfin, leurs conclusions sont déduites soit de définitions qui ne peuvent être mises en question, soit de ces propositions et principes, appelés axiômes, qui sont connus par la lumière naturelle, ou d'autres conclusions précédemment établies, et qui acquièrent l'autorité irrésistible des principes. Ils ne s'inquiètent nullement du mode et de la figure de leur syllogisme, et ne songent pas aux règles de la logique; car cette préoccupation serait plus nuisible qu'avantageuse, en détournant leur pensée de choses plus nécessaires. »

Leibnitz (*opera*, t. II, p. 17) rappelle le mémorable exploit de deux logiciens zélés, mais de lourde cervelle, nommés Herlinus et Dasypodius, qui mirent en syllogismes formels les six premiers livres d'Euclide. — Voyez aussi Fonseca *in Metaph. Arist.* l. II, c. 3, q. 3, sect. 3.

sont évidents par eux-mêmes, et chaque transition, chaque pas de leur évolution a la même évidence. Maintenant, le simple acte intellectuel, déterminé par une proposition intuitive, est, de toutes les opérations mentales, la plus aisée et la plus voisine, à vrai dire, de l'absence de toute pensée; or, si chaque pas de la démonstration mathématique est intuitif, chaque pas de cette démonstration ne réclame qu'un minimum absolu de pensée; et comme une faculté se développe toujours proportionnellement à son degré d'exercice, il suit de là que les mathématiques, ne provoquant que la plus faible exertion de la raison, ne développent cette faculté que dans les plus étroites limites.

Dans cette étude l'esprit s'élève rarement à la pleine conscience de son activité propre; nous y sommes plus passifs qu'actifs, et plutôt portés que mûs par nous-mêmes. On a dit très-heureusement : *Mathematicæ munus pristinarium est; ad molam enim alligati, vertimur in gyrum æque atque vertimus.* C'est que, en effet, la routine de démonstration dans la gymnastique de l'esprit, peut être comparée à la routine d'une roue de moulin dans la gymnastique du corps; chacune détermine une seule faculté à une action bornée et continue. Tous ceux qui ne sont pas impropres aux occupations ordinaires de l'humanité sont capables de l'une et de l'autre; mais, de même que sans la contrainte très peu se livreraient à l'une, de même, sans une

impulsion quelconque très peu font des progrès dans l'autre. Chacune de ces disciplines a pour objet le nécessaire, chacune part de *data ;* l'une et l'autre marchent pas à pas, et, dans toutes deux, le premier pas étant accordé, la nécessité de tous les autres est d'une évidence également intuitive. L'une se meut toujours sans jamais avancer; l'autre ne fait que varier incessamment et à l'infini l'expression unique de la même identité. Toutes deux sont des occupations abstraites, et on s'accorde à reconnaître qu'elles rendent impropres aux choses du monde ; car, quoiqu'elles soient l'une et l'autre des moyens de correction, il y a un préjugé, à l'égard de l'une, contre les *habitudes morales*, et à l'égard de l'autre, contre le *raisonnement moral* de ceux qui les pratiquent. Enfin, entre beaucoup d'autres points de ressemblance, toutes deux cultivent une seule qualité intellectuelle, car elles ne déterminent qu'une continuité d'action mécanique, et dans chacune l'élève est désagréablement interrompu dans son travail par la moindre distraction.

Et cette facilité des mathématiques n'est pas un paradoxe. « Il n'y a presque pas d'homme, dit Cicé« ron, qui, s'appliquant avec soin à cette science, n'y « ait acquis le degré d'habileté qu'il a voulu [1]. » — « Les mathématiques sont l'étude des esprits lents,

[1] *De oratore*, l. I, c. 3.

« dit le Pline helvétique [1]. » Et Warburton pense que : « la routine de la démonstration est le plus facile « exercice de la raison, et que, pour y exceller, il « faut beaucoup moins de *vigueur* d'esprit que « *d'attention* [2]. Chez les Grecs, dans les siècles passés, de même que de nos jours dans l'école de Pestalozzi, les mathématiques étaient reléguées parmi les principes élémentaires d'éducation. Aristote, entre cent autres, observe que, non seulement les jeunes gens, mais encore les petits enfants devenaient aisément mathématiciens, tandis qu'ils étaient incapables de rien apprendre en philosophie spéculative ou pratique [3]. Et, quant aux petits enfants, il a été reconnu par une des plus grandes autorités de notre âge en fait d'éducation « qu'il est « de toute notoriété, dans toutes les écoles, que les « esprits qui montrent du penchant pour ces sortes « de représentations abstraites ont le plus faible « jugement dans les autres matières [4]. » — « L'esprit « géométrique (dit le savant évêque d'Avranches, « admirateur des mathématiques, et lui-même géo- « mètre de mérite), demande beaucoup de flegme, « de modération, d'attention et de circonspection... « Tout ce qui forme donc ces esprits brillants à qui

[1] Zuingerus *in Ethic. Nicom.* l. VI, c. 9.

[2] Julien. *pref. œuvre*, IV, p. 345.

[3] *Eth. Nicom.* l. VI, c. 8.

[4] Niemeyer *sur Pestalozzi*, 1810, p. 51. — Vid. aussi Klumpp, *ut supra*, vol. II, p. 41.

« on a donné par privilége le titre de *beaux-esprits*, « je veux dire l'abondance, la variété, la liberté, la « promptitude, la vivacité; tout cela est directe- « ment opposé aux opérations géométriques, qui « sont simples, lentes, sèches, forcées et néces- « saires [1]. »

Ceci nous conduit à observer que, pour les esprits de quelque talent, les mathématiques *ne sont difficiles que parce qu'elles sont trop aisées.* Le Plaisir accompagne toujours l'exercice spontané et libre d'une faculté ou d'une habitude; et la Peine, la contrainte exercée sur une faculté pour la faire agir hors de ses limites soit en durée, soit en degré, ou bien la répression violente de sa tendance spontanée à l'action. C'est pourquoi une étude sera d'autant plus agréable qu'elle favorisera l'exercice libre et spontané d'un plus grand nombre des plus énergiques facultés, d'autant plus ennuyeuse qu'elle nécessitera une activité trop intense et trop prolongée, ou qu'elle n'en réclamera pas du tout. C'est pour cette raison que les mathématiques paraissent particulièrement insupportables aux esprits doués des facultés les plus variées et les plus puissantes, car ces esprits-là sont précisément ceux à qui l'étude fait éprouver les jouissances les plus vives et les plus nombreuses, et inflige aussi les peines les plus profondes. On ne peut pas dire au reste

[1] *Huetiana*, chap. 123.

que ces sciences fatiguent une seule faculté en lui imposant à chaque instant une activité trop forte ; car, en fait, si on les trouve ennuyeuses, c'est en grande partie parce qu'elles n'accordent pas à cette faculté unique qu'elles emploient son plein et entier développement naturel. En mathématiques on arrive au but *non vi*, *sed sæpe cadendo*. L'attention continue et monotone qu'exige une longue déduction (car chaque pas dans la série réclame un seul et même acte intellectuel, s'exerçant toujours sur un rapport éternellement le même et toujours à un faible degré d'intensité), et l'inaction forcée à laquelle sont condamnées toutes les facultés plus nobles et plus agréables, sont les deux causes qui font des mathématiques, considérées en elles-mêmes, la plus facile des études rationnelles, et en même temps la plus ardue précisément pour les esprits qui trouvent aisées les études réellement les plus difficiles.

Ainsi, en mathématiques, la lenteur devient le talent, et le talent l'incapacité. « Ceux, dit Ariston « de Chio, qui s'occupent de mathématiques et négligent la philosophie, sont comme les amants de « Pénélope, qui, ne pouvant posséder la maîtresse, « se contentaient des servantes [1]. » Hipponicus, mathématicien de génie et esprit nul en tout le reste,

[1] *Stobæi Floril*, tit. IV, 110. Nous acceptons, mais sans nous engager à la défendre, l'interprétation de l'universel Gesner.

celui dont son disciple, le philosophe Arcesilaus, avait coutume de dire que sa science devait s'être coulée dans sa bouche pendant qu'il bâillait [1], est le type d'une classe nombreuse. « Le mathématicien « est, ou un gueux, ou un sot, ou un visionnaire, « ou tous les trois ensemble, » a été longtemps un adage dans les écoles européennes [2]. Le mot « lourd « comme un géomètre [3] » est devenu proverbial chez la nation la plus mathématicienne (et il faut le rappeler aussi, la moins philosophe, jusqu'à ces derniers temps), de l'Europe. — « Un esprit lourd et « patient, dit Joseph Scaliger, le plus savant des « hommes, c'est celui de vos géomètres. Un grand « génie ne peut pas être un grand mathématicien [4]. » — « Nous voyons, dit Roger Bacon, géomètre su- « périeur à son siècle, que les écoliers les moins in- « telligents sont aptes à apprendre les mathéma- « tiques, quoique incapables d'acquérir aucune con- « naissance dans les autres sciences [5]. » D'un autre côté, pour ne rien dire des exemples moins célèbres, Bayle, qui était la subtibilité logique personnifiée, avouait, comme le rapporte Le Clerc [6], « n'avoir « jamais pu comprendre la démonstration du pre-

[1] Diog. Laert., liv. IV, s. 32.

[2] *Alstedii didactica*, c. 12, et *Muelleri parœmiæ academicæ*, p. 38.

[3] *Encyclopédie*, tom. IV, p. 627.

[4] *Scaligerana secunda*, p. éd. Desmaizeaux.

[5] *Opus majus*, p. IV, c. 3.

[6] *Biblioth. choisie*, t. XII, p. 223.

« mier problème d'Euclide. » Et Wolf le philologue, le plus grand maître de la haute critique, « était absolument dépourvu de toute capacité mathématique, » au dire de son biographe et fils adoptif; et il était, en outre, convaincu que « l'esprit le plus capable pour les mathématiques est le plus incapable pour les sciences plus nobles [1] » fait que sa position comme professeur et comme attaché à des gymnases lui avait donné toutes les occasions possibles de vérifier.

Nous sommes loin de vouloir ici déprécier le génie mathématique qui invente de nouvelles méthodes et formules, ou qui applique les anciennes d'une manière neuve et heureuse; mais ce que nous soutenons, c'est que l'intelligence la plus ordinaire peut, au moyen de ces méthodes et formules une fois trouvées, reproduire et appliquer presque mécaniquement tout ce qu'un génie original avait découvert. Le mérite d'une invention mathématique se mesure en fait sur la somme d'activité intellectuelle dont elle tient lieu. En effet, le plus beau compliment qu'on puisse faire au génie d'un Pascal, d'un Leibnitz, d'un Babbage, pour l'invention de leur machine arithmétique, c'est qu'elle n'exige de ceux qui s'en servent que la dextérité d'un tournebroche. L'analyse algébrique n'est pas un instru-

[1] Kortum, *Leben*, etc... Vie de Wolf le philologue, vol. I, p. 13.

ment si parfait, car pour l'employer il faut encore un petit peu d'intelligence.

Si leurs études divergent, les talents inventifs du mathématicien et du philosophe semblent se rapprocher. Pour des esprits métaphysiques comme ceux de Descartes et de Leibnitz, les découvertes mathématiques n'étaient guère qu'un jeu. Tous deux furent d'illustres inventeurs, presque aussitôt qu'ils eurent commencé d'étudier sérieusement la science; et lorsque le premier publia, à l'âge de quarante-deux ans, l'ouvrage, qui, donnant une forme aux découvertes de son enfance, marque la grande ère du progrès de la moderne analyse, il avait depuis dix-sept ans, ainsi qu'il le dit expressément lui-même, complètement oublié même les opérations élémentaires de l'arithmétique; et pourtant ces amusements d'enfant étaient si fort en avant de la vieille science des mathématiciens, que ce n'est guère que depuis quatre ans[1] que Fourier a démontré pratiquement comment un grand principe de Descartes, jusque là mal apprécié, donne la meilleure et la plus courte méthode pour l'analyse des équations numériques.

Quant au *moyen de transmission*, la langue mathématique étant précise, adéquate et même absolument convertible avec la pensée mathématique, ne peut nous donner aucun exemple de ces sophis-

[1] Ceci a été écrit en 1836. (L. P.)

mes qui naissent si aisément de l'ambiguité du langage ordinaire; son étude ne peut donc évidemment nous fournir aucun moyen d'éviter ces illusions dont elle est elle-même exempte. L'opposition de la philosophie et des mathématiques, sous ce rapport, est un sujet intéressant de spéculation, mais d'un résultat pratique nul, parce que l'imitation est impossible.

A l'égard de la *matière*, les mathématiques ne nous apportent aucun secours pour surmonter les *difficultés* ou éviter les *dangers* que nous rencontrons dans ce vaste champ de probabilités au milieu duquel nous vivons et nous mouvons.

Pour les *difficultés*,—la démonstration mathématique ne fait autre chose que déduire des conclusions; le raisonnement probable au contraire s'occupe surtout des prémisses. Tout le raisonnement mathématique découle d'une source mère à laquelle on peut toujours le faire remonter, car il ne reçoit pas d'autres ruisseaux: le principe et la conséquence sont convertibles La déduction la plus excentrique de la science n'est que le dernier anneau d'une longue chaîne qui descend, avec une nécessité de fer, de chaînon en chaînon, et dans une série unique, de son point d'attache. En matière contingente, au contraire, le raisonnement est comparativement court, et comme il est rare que la conclusion puisse être établie avec sécurité sur un seul antécédent, il est nécessaire, pour obtenir une somme suffisante

de certitude, d'accumuler les probabilités en multipliant les moyens termes, de manière que la même conclusion soit comme le point culminant d'un grand nombre d'arguments convergents [1]. Dans le raisonnement général, par conséquent, les qualités principalement requises et principalement exercées sont la pénétration et la promptitude, pour voir quels sont les matériaux nécessaires à la formation des prémisses, et l'activité, le savoir, la sagacité et l'esprit d'investigation, pour les trouver. Dans la démonstration, au contraire, la seule faculté en exercice est l'habitude patiente d'écarter toute pensée étrangère et de tenir l'attention fixée sur l'invariable évolution de cette claire évidence que l'esprit reconnaît passivement, mais qu'il ne découvre pas activement. Le mathématicien ne sait ce que c'est qu'Expérience, Observation, Induction, Analogie. Ainsi donc, le fait même que M. Whewel allègue en faveur de la démonstration, savoir : « que « le mélange des *motifs variés de conviction*, si ordi- « naire dans l'esprit des autres hommes, est rigoureu- « sement exclu de celui du mathématicien, » est précisément ce qui rend les mathématiques inutiles, comme exercice pratique du raisonnement. La *subtilité de l'intellect*, la *diversité changeante des choses* sont fort au-delà de la portée de la démonstration. Les mathématiques ne sont pas le filet où

[1] Voy. Aristote, *Analyt. Post.* I, 14, § 13.

peut être emprisonnée *Psyché*, ni la chaîne qui peut garrotter *Protée*.

Quant aux *dangers*, nous dirons que, quelle que soit l'importance de l'étude de la logique générale pour nous prémunir contre les sophismes qui naissent soit de la *forme*, soit du *moyen de transmission* du raisonnement, l'erreur de nos conclusions résulte bien moins souvent d'un vice logique de déduction que de l'admission téméraire de prémisses matériellement fausses. Maintenant, si les mathématiques sont, comme on le prétend, le vrai *catharticon* logique; la seule *propœdeutique* pratique de tout raisonnement, elles doivent nécessairement nous apprendre à corriger cette tendance qui est le plus dangereux et le plus dominant de nos défauts intellectuels. Eh bien! c'est un des caractères distinctifs des mathématiques, entre toutes les autres études rationnelles, non seulement de ne fournir aucune ressource pour alléger cette maladie, mais encore de l'exaspérer directement. Le mathématicien, comme nous l'avons déjà remarqué, a pour tâche exclusive de tirer des conclusions inévitables de *data* passivement acceptés; dans les autres sciences, morales ou physiques, l'esprit est presque toujours occupé à rechercher, examiner, rassembler et balancer des probabilités, afin d'obtenir et purifier les faits sur lesquels les prémisses doivent reposer. Ce travail, mêlé comme il est de chutes et de succès, constitue, pour ceux qui s'y

livrent, une logique spéciale, une discipline pratique d'art et de confiance, en même temps que de prudence et de circonspection; tandis que, au contraire, le travail du mathématicien, loin de le former à ce sentiment délicat, à ce tact fin et presque instinctif qu'exigent la recherche et la distinction des faits les plus déliés, dans la clarté douteuse de la probabilité, ferme plutôt sa vue et endurcit son toucher pour tout, hors l'éblouissante lumière et la chaîne de fer de la démonstration, et le laisse, en tout ce qui sort des étroites limites de sa science, dans une *crédulité passive* ou une absolue *incrédulité*.

Avant de commencer à exposer en détail comment, suivant la différence des dispositions, ces deux travers opposés sont la conséquence d'une seule et même cause, nous devons d'abord montrer que notre opinion sur la tendance générale des études mathématiques est la doctrine universelle de ceux qui, par leur savoir et leur esprit observateur, sont le plus capables de porter un jugement. Nous citerons les autorités qui s'offrent au hasard à notre souvenir: la moindre recherche pourrait les multiplier à l'infini.

Sur une question de ce genre, nous prendrons de préférence le témoignage des mathématiciens mêmes; ces autorités formeront une première classe où il n'y aura que des hommes qui se sont distingués par des productions mathématiques, et,

parmi ceux-là, le plus ancien que nous invoquerons est ce prodige de génie universel :

Pascal. « Il y a beaucoup de différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. En l'un, les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun; de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude; mais, pour peu qu'on s'y tourne, on voit les principes à plein; et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros, qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

« Mais dans l'esprit de finesse les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence; il n'est question que d'avoir bonne vue; mais il faut l'avoir bonne, car les principes en sont si déliés et en si grand nombre qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or, l'omission d'un principe mène à l'erreur ; ainsi il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus.

« Tous les géomètres seraient donc fins s'ils avaient la vue bonne ; car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent; et les esprits fins seraient géomètres s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie.

« Ce qui fait donc que certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie ; mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine ; on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un



sens bien délié et bien net pour les sentir, et sans pouvoir, le plus souvent, les démontrer par ordre, comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré; et ainsi il est rare que les géomètres soient fins, et que les esprits fins soient géomètres, à cause que les géomètres veulent traiter géométriquement les choses fines, et se rendent ridicules, voulant commencer par les définitions, et ensuite par les principes; ce qui n'est pas la manière d'agir en cette sorte de raisonnement. Ce n'est pas que l'esprit ne le fasse; mais il le fait tacitement, naturellement, sans art; car l'expression en passe tous les hommes et le sentiment n'en appartient qu'à peu.

« Et les esprits fins, au contraire, ayant accoutumé de juger d'une seule vue, sont si étonnés quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien, et où, pour entrer, il faut passer par des définitions et des principes stériles et qu'ils n'ont pas accoutumé de voir ainsi en détail, qu'ils s'en rebutent et s'en dégoûtent; mais les esprits faux ne sont jamais ni fins, ni géomètres.

« Les géomètres qui ne sont que géomètres, ont donc l'esprit droit, mais pourvu qu'on explique bien toutes choses par définitions et par principes : autrement ils sont faux et insupportables; car ils ne sont droits que sur les principes bien éclaircis, et les esprits fins, qui ne sont que fins, ne peuvent avoir la patience de descendre jusqu'aux premiers principes des choses spéculatives et d'imagination, qu'ils n'ont jamais vues dans le monde et dans l'usage[1]. »

Berkeley est le second mathématicien. Il se demande (et ses questions tendent à une réponse négative):

« Si les ennuyeux calculs d'algèbre et des fluxions sont la

[1] *Pensées*, part. I, art. 10. sect. 2.

meilleure méthode de perfectionner l'esprit, et si les hommes habitués à raisonner toujours sur des figures et des signes ne seront pas en défaut quand il faudra raisonner sans ce secours? Si, quelle que soit la prestesse acquise par l'analyste, pour poser un problème, ou pour trouver de bonnes expressions des quantités mathématiques, on peut en conclure qu'il aura une facilité correspondante à concevoir et examiner d'autres choses[1]?»

S'Gravesande, notre troisième autorité mathématique, après avoir loué la géométrie comme un bon exercice intellectuel, à cause de la simplicité de ses principes, et de la certitude de ses conclusions, et parce qu'elle va du plus aisé et du simple au plus difficile et au plus composé; et l'Analyse, comme exerçant l'invention, par suite de la nécessité qu'elle impose de découvrir les termes intermédiaires indispensables pour comparer les extrêmes donnés (avantage qui, remarquons-le bien, ne peut être attribué à la simple étude de la méthode), il ajoute :

« Mais il faut aller plus loin; il ne suffit pas de s'appliquer à une seule science; car à mesure que les idées que notre âme acquiert, et sur lesquelles elle raisonne, diffèrent davantage, notre intelligence acquiert aussi plus d'étendue. Il est bien vrai que les facultés dont nous avons parlé deviennent, par un exercice bien réglé, plus parfaites par les mathématiques que par toute autre science. Mais il faut pour cela que les facultés s'exercent sur des idées différentes entre elles et éloignées des idées mathématiques.

« Ceux qui ont pris l'habitude de ne considérer qu'une sorte d'idées, quelque habileté qu'ils puissent avoir acquise, raison-

[1] *Analyst.* qu. 38, 39.

nent presque toujours mal sur d'autres sujets. Il faut acquérir de la flexibilité d'esprit, et c'est ce qui ne saurait se faire qu'en s'appliquant à plusieurs choses différentes... Il y a une chose à remarquer ici, et il est bon d'y faire une attention particulière, c'est que nous devons accoutumer notre esprit à des considérations abstraites. Lorsqu'il est question de comparer ensemble des idées, nous ne tirons jamais plus d'utilité de ces sortes de comparaisons, que quand nous séparons ces idées de toutes les autres, pour les mieux examiner. La métaphysique a un usage tout particulier pour nous accoutumer aux idées abstraites, pourvu qu'on écarte de cette science toutes les idées confuses, et qu'on range les autres dans un ordre naturel [1]. »

D'Alembert est notre quatrième mathématicien.

« Il semble que les grands géomètres devraient être excellents métaphysiciens, au moins sur les objets dont ils s'occupent; cependant il s'en faut bien qu'ils le soient toujours. La logique de quelques-uns d'entre eux est renfermée dans leurs formules et ne s'étend point au-delà. On peut la comparer à un homme qui aurait le sens de la vue contraire à celui du toucher, ou dans lequel le second de ces sens ne se perfectionnerait qu'aux dépens de l'autre. Ces mauvais métaphysiciens dans une science où il est si facile de ne le pas être, le seront à plus forte raison infailliblement, comme l'expérience le prouve, sur les matières où ils n'auront point le calcul pour guide [2]. »

Nous pouvons aussi très-bien ranger dans cette catégorie Dugald-Stewart, qui, sans avoir écrit sur les mathématiques, fut pourtant un professeur distingué

[1] *Introduct. ad philosop.* (Traduction française approuvée par l'auteur, édit. de Leyde, 1748, §, 877 et suiv.) (L. P.)

[2] *Éléments de philosophie*, ch. 15.

de cette science dans sa jeunesse, et dont les ouvrages philosophiques prouvent qu'il n'avait jamais tout à fait abandonné ses premières études. Sous les autres rapports, il est inutile de dire que son autorité est du plus grand poids.

« Quelque exact que puisse être le procédé logique, il n'y a pas de si grosse absurdité que nous ne soyons portés à adopter si nos premiers principes ont été témérairement admis, ou si nos termes sont mal définis et ambigus; malheureusement les études mathématiques, tout en exerçant la faculté de raisonner ou la déduction, laissent sans occupation les autres facultés de l'entendement qui interviennent dans l'investigation de la vérité. Bien plus, elles tendent à inspirer une grande facilité à recevoir des *data* et à circonscrire le champ de la spéculation dans des définitions exclusives et arbitraires... Lorsque le mathématicien raisonne sur des sujets étrangers à ses études favorites, il est disposé à supposer avec trop de confiance certains principes intermédiaires, comme bases de ses arguments... Je crois avoir observé chez les mathématiciens un penchant particulier à se prévaloir de principes sanctionnés par des noms importants, et à éviter toute discussion qui pourrait conduire à l'examen des vérités fondamentales, ou qui nécessiterait une rigoureuse analyse de leurs idées [1]. »

Il ajoute beaucoup d'autres choses encore que nous ne citerons pas, parce que l'ouvrage est ou doit être entre les mains de tous ceux à qui cette discussion peut offrir quelque intérêt.

Quant aux autres autorités, nous les rapporterons chronologiquement.

La plus ancienne (après sir Kenelm Digby, déjà

[1] Éléments de la philosophie de l'esprit humain. III, p. 271, 288, 290.

cité, et auquel nous renvoyons de nouveau) est celle de Sorbière, historiographe royal de France, qui n'était pas lui-même, il est vrai, un auteur de mathématiques, mais qui fut l'ami intime des plus éminents mathématiciens de son temps, tels que Gassendi (dont il était, de l'aveu de Bernier lui-même, le meilleur disciple), Mersenne, Fermat, Carcavi, etc.

« Il est certain (dit-il, à propos du mépris de Gassendi pour la haute géométrie et l'algèbre, et de son opinion sur les mathématiques en général, qu'il regardait simplement comme un instrument pour des sciences plus importantes), il est certain que les mathématiques les plus abstruses ne nous apprennent guère, pour n'en rien dire de pis, à raisonner juste, et servent fort peu à l'explication de la nature, et tout le monde sait d'ailleurs que les mathématiciens les plus distingués dans les hautes parties de leur science, ne sont pas quelquefois les plus clairvoyants dans les matières étrangères à leurs études[1]. »

Et dans un autre de ses ouvrages :

« Il est certain, et tout le monde peut le remarquer, qu'il n'y a rien de si déplorable que la conduite de quelques célèbres mathématiciens dans leurs propres affaires, ni rien de si absurde que leurs sentiments sur les sciences qui ne sont pas de leur juridiction. J'en ai vu qui se ruinaient en procès mal fondés, qui dissipaient tout leur bien à la recherche de la pierre philosophale; qui bâtissaient extravagamment; qui entreprenaient des affaires dont chacun voyait le mauvais succès; qui tremblaient de peur au moindre accident de la vie; qui ne formaient que des chimères en politique; et qui n'avaient

[1] *Vita Gassendi; præf. Operum Gassendi.*

non plus de notre civilité que s'ils étaient nés parmi les Margaiats, les Tapuyes ou les Iroquois. » (Et après avoir donné un exemple fort curieux il ajoute) : « Et par là, Monsieur, jugez un peu de ce que l'algèbre sera au bon sens, lorsqu'il ne s'agit pas d'arranger des nombres, et si je n'ai pas raison de croire que des abstractions toutes seules ne font pas un bon effet dans le commerce du monde. Elles sont trop déliées pour l'usage ordinaire de la société civile ; et il est besoin de les incorporer à quelque chose de moins spirituel, afin que la pensée ne soit pas si décisive, si pénétrante, si malaisée à gouverner [1]. »

Clarendon. — « Le comte de Leicester était un homme à grands talents, très-instruit des livres et très-appliqué aux *mathématiques ;* mais bien qu'il eût été militaire et commandé un régiment au service des Provinces-Unies, et qu'il eût été employé dans diverses ambassades, tant en Danemark qu'en France, c'était, en définitive, un homme plus spéculatif que politique ; il cherchait dans la délibération des affaires plus de certitude que les choses de ce monde n'en comportent, et cette tournure d'esprit lui nuisit beaucoup dans tout le cours de sa vie [2]. »

Leclerc. — « Mais en outre, il y a quelquefois tant de modes et rapports à examiner, et d'une nature si déliée, qu'on ne pourrait les exposer par la méthode géométrique sans y dépenser beaucoup plus de temps qu'on n'en a à sa disposition. Et cependant c'est sur ces matières, bien plus que sur les problèmes mathématiques, qu'il serait important pour nous de former de bons jugements. Parmi ces objets se trouvent les affections de l'âme et toutes les choses de la vie, desquelles les plus habiles géomètres ne jugent pas mieux que les autres, et souvent plus mal. Il s'agit de savoir, par exemple, si un projet ou une entreprise déjà formés auront une heureuse issue : dans cette entreprise il y a une infinité

[1] *Lettres*, lettr. 68.

[2] Histoire, etc., vol. II, p. 153, édit. 1704.

d'idées qui ne peuvent se réaliser que par une multitude de voies différentes, lesquelles dépendent elles-mêmes d'une foule de circonstances innombrables.

« Ceux qui sont habitués aux idées mathématiques, qui sont si faciles à saisir et à distinguer entre elles, dès qu'ils veulent juger des affaires publiques ou privées par les règles de leur art, arrivent aux plus impertinentes conclusions. En effet, ils ne considèrent que des possibilités abstraites et omettent dans leurs raisonnements certaines dispositions des choses et des hommes, qui, par leur multiplicité et leur ténuité, mettent en défaut l'esprit le plus fin. Il arrive aussi le plus souvent que ceux qui jugent bien de ces sortes de choses sont absurdes dans les questions mathématiques, ou bien ils les évitent comme trop difficiles et trop éloignées de leurs habitudes[1]. »

Buddens. — « Telle est la nature de l'esprit humain, qu'une fois habitué à un certain ordre de pensées, il ne peut s'en dépouiller de suite lorsqu'il passe à d'autres objets, et il y fait intervenir des idées analogues à celles que la coutume avait enracinées en lui. C'est là la véritable cause d'une infinité d'erreurs. C'est ainsi que ceux qui introduisent inconsidérément des notions mathématiques dans la morale et la théologie, s'imaginent trouver dans ces dernières sciences le même enchainement nécessaire qu'ils avaient d'abord découvert dans les premières[2]. »

Barbeyrac, — s'exprime comme il suit à propos des Notes sur le *de Jure Belli* de Grotius, par Selden, professeur de mathématiques à Halmstadt, dont Saumaise avait « promis monts et merveilles : »

« On ne vit jamais rien de si pitoyable, et nous admirerions qu'un mathématicien raisonnât si mal, si nous n'avions pas d'ailleurs d'autres exemples bien plus célèbres, qui prouvent que

[1] Clericus, *Logica*, pars. 3, c. 3, §§ 13, 14.

[2] *Isagoge historica theologica*, l. I, c. 4.

l'étude des mathématiques ne rend pas l'esprit plus juste pour les sujets étrangers à cette science[1]. »

WARBURTON. — « On pourrait croire peut-être que c'est un paradoxe de dire qu'une longue pratique de cette sience (les mathématiques) rend l'esprit *incapable* de raisonner en général, et spécialement dans la recherche des vérités morales. Et cependant il n'y a rien, je crois, de plus certain. L'objet de la géométrie est de démontrer, car les idées dont elle s'occupe admettent la démonstration, et elle ne fait guère que cela. En mathématiques, tout ce qui n'est pas démonstration n'est rien, ou du moins est dédaigné par le raisonneur. La *probabilité*, avec ses degrés presque infinis, depuis l'ignorance pure et simple jusqu'à l'absolue certitude, est la *terra incognita* du géomètre. C'est là pourtant la grande affaire de l'esprit humain : la recherche et la découverte de toutes les importantes vérités qui nous intéressent comme créatures raisonnables. Et c'est là aussi que se déploie toute sa vigueur; car, pour proportionner notre assentiment à la probabilité qui accompagne les divers degrés de l'évidence morale, il ne faut rien moins que le plus large et le plus souverain exercice de la raison. Or, pour se perfectionner dans une chose, il faut une application soutenue et l'habitude. Comment donc le *géomètre*, toujours confiné dans la routine de la démonstration, qui est le plus facile des exercices intellectuels, et qui exige beaucoup moins de *vigueur* d'esprit que d'*attention*, pourrait-il juger sainement en des matières dont la vérité et la fausseté doivent être appréciées par les probabilités de l'évidence morale[2] ! »

BASEDOW. — « Les mathématiques ne souffrent pas le raisonnement par analogie; elles ne tiennent nul compte de l'accumulation des preuves tirées de plusieurs motifs probables, de la collision des preuves, des probabilités favorables, des exceptions aux vérités ordinaires dans des cas extraordi-

[1] *Préface de son Grotius*, tom. I, p. 9, éd. 1724.

[2] *Julien*, préf, p. 19. *OEuvres*, vol. IV, p. 345.



naires, etc. Chaque chose, au contraire, y est nécessairement certaine dès le commencement. Le mathématicien ne songe jamais aux exceptions. Mais cette propriété de la pensée mathématique est-elle applicable aux autres branches de la connaissance? Du moment où nous prétendons traiter la logique, la morale, la théologie, la médecine, la jurisprudence, la politique ou l'esthétique par la méthode mathématique, nous jouons le rôle non de philosophes, mais de songe-creux, au grand détriment de la raison et du bonheur des hommes, etc. [1]. »

WALPOLE. — « L'étude exclusive des mathématiques semble porter atteinte au mode de raisonnement le plus général et le plus profitable, celui par induction. Les vérités mathématiques étant, pour ainsi dire, palpables, les facultés morales deviennent moins sensibles aux vérités impalpables. De même que, lorsqu'un de nos sens acquiert une grande perfection, les autres sont d'ordinaire moins forts; le raisonnement mathématique semble altérer plus ou moins les autres modes de raisonnement [2]. »

GIBBON. — « Mon père, par suite d'une fausse idée sur l'utilité de cette science abstraite, avait désiré que je consacrasse quelque temps aux mathématiques, et même il m'en pressait beaucoup, et je ne pus refuser de satisfaire un désir si raisonnable. Pendant deux hivers je suivis les leçons particulières de M. de Traytorrens, qui m'expliqua les éléments de l'algèbre et de la géométrie, jusqu'aux sections coniques du marquis de l'Hôpital, et qui parut content de mon zèle et de mes progrès. Mais comme mon premier goût d'enfant pour les nombres et les calculs était éteint, je me contentais de recevoir passivement l'impulsion des leçons de mon professeur, sans aucun exercice actif de mes propres facultés. Dès que j'eus compris les principes, j'abandonnai pour toujours l'étude des mathématiques, et je n'ai qu'à me féliciter de l'avoir fait avant que mon esprit fût endurci par cette habitude de dé-

[1] *Philalethie*, v. II, p. 179.

[2] *Walpoliana*, vol. I, p. 113.

monstration rigoureuse si destructive du sentiment délicat de l'évidence morale, qui pourtant doit déterminer les actions et opinions de notre vie [1]. »

KIRWAN. — « Quelques personnes ont imaginé « que le véri« table moyen d'acquérir l'habitude de raisonner exactement « et avec suite, serait de s'exercer aux démonstrations mathé« mathiques; et qu'ayant une fois mis son esprit sur la voie « de raisonnement où cette étude conduit nécessairement, ils « pourraient ensuite, suivant l'occasion, l'appliquer aux au« tres branches de connaissance. » C'est là pourtant une insigne erreur. Le mode de raisonnement des mathématiciens, étant fondé sur le rapport d'identité ou d'égalité, ne peut être transporté dans aucune des autres sciences dont les considérations mathématiques sont exclues, comme la morale, la jurisprudence soit naturelle, soit civile, la médecine, la chimie, etc., la théologie, la métaphysique, etc., qui sont toutes fondées sur des rapports entièrement différents. Au contraire, l'habitude du raisonnement mathématique semble rendre incapable de raisonner juste sur les autres sujets; car, accoutumé qu'il est au plus haut degré d'évidence, le mathématicien devient souvent insensible à tous les autres [2].

DE STAEL. — « L'étude des langues, qui fait la base de l'instruction en Allemagne, est beaucoup plus favorable aux progrès des facultés dans l'enfance, que celle des mathématiques ou des sciences physiques. Pascal, ce grand géomètre dont la pensée profonde planait sur la science dont il s'occupait spécialement, comme sur toutes les autres, a reconnu lui-même les défauts inséparables des esprits formés d'abord par les mathématiques : cette étude, dans le premier âge, n'exerce que le mécanisme de l'intelligence ; les enfants que l'on occupe de si bonne heure à calculer, perdent toute cette sève de l'imagination, alors si belle et si féconde, et n'acquièrent point à la place une justesse d'esprit transcendante : car l'arithméti-

[1] *Vie*, dans ses *Œuvres mêlées*, vol. I, p. 92, éd 1814.

[2] *Logique*, vol. I, préf. p. 3.



que et l'algèbre se bornent à nous apprendre de mille manières des propositions toujours identiques. Les problèmes de la vie sont plus compliqués; aucun n'est positif, aucun n'est absolu : il faut deviner, il faut choisir, à l'aide d'aperçus et de suppositions qui n'ont aucun rapport avec la marche infaillible du calcul. — Les vérités démontrées ne conduisent point aux vérités probables, les seules qui servent de guide dans les affaires, comme dans les arts, comme dans la société. Il y a sans doute un point où les mathématiques elles-mêmes exigent cette puissance lumineuse de l'invention, sans laquelle on ne peut pénétrer dans les secrets de la nature : au sommet de la pensée, l'imagination d'Homère et celle de Newton semblent se réunir; mais combien d'enfants sans génie pour les mathématiques ne consacrent-ils pas tout leur temps à cette science? On n'exerce chez eux qu'une *seule faculté*, tandis qu'il faut développer *tout l'être moral* à une époque où l'on peut si facilement déranger l'âme comme le corps, en ne fortifiant qu'une partie. — Rien n'est moins applicable à la vie qu'un raisonnement mathématique. Une proposition, en fait de chiffres, est décidément fausse ou vraie : sous tous les autres rapports, le vrai se mêle avec le faux d'une telle manière, que souvent l'instinct peut seul nous décider entre des motifs divers, quelquefois aussi puissants d'un côté que de l'autre [1]. »

Nous avons déjà remarqué, en général, que, hors de l'étroit domaine de la matière nécessaire, les mathématiciens sont enclins à tomber dans l'un ou l'autre de ces deux extrêmes : la *crédulité* ou le *scepticisme*.

La cause en est manifeste.

Étrangers, par la nature même de leurs études, à ces habitudes de circonspection et de confiance, de

[1] *De l'Allemagne*, tom. I, c. 18, p. 163.

sagacité et d'art, que réclame et provoque la recherche scientifique dans le monde des probabilités, ils sont forcés, lorsqu'ils se hasardent à spéculer hors de leurs figures et calculs, d'une part : soit à accepter les faits sur l'autorité d'autrui, soit à les imaginer, et d'autre part : à rejeter tout-à-fait, comme chimérique, tout ce qu'ils sont incapables de vérifier par eux-mêmes. Il n'est pas impossible même que ces dispositions se trouvent réunies, quoique opposées; elles se rencontrent, en effet, souvent chez le même individu, mais en relation avec des objets différents.

Cette double tendance des études mathématiques a été fréquemment remarquée. Un métaphysicien allemand distingué a observé que, relativement à la philosophie, « l'étude des mathématiques est plutôt « un obstacle qu'une aide, à moins qu'on ne prenne « des précautions particulières. » « Car, ajoute-t-il, « soit que le mathématicien, accoutumé à sa ma- « nière ordinaire de penser, l'applique au suprà- « sensible, soit qu'il ne l'applique pas, qu'arrivera- « t-il? Dans le premier cas, le monde suprà-sensible « sera nié, attendu qu'il ne peut être mathémati- « quement démontré; et, dans le second, il ne sera « affirmé que par sentiment et d'imagination. Ainsi, « le mathématicien sera nécessairement ou un *ma- « térialiste*, ou un *mystique* [1]. »

[1] Grundzuege, *Principes de philosophie générale*, par J. Sulat, professeur ordinaire de philosophie morale à l'Université de Landshut, 1820.

De ces deux défauts extrêmes, la *crédulité* est le plus fréquent et le plus importun, du moins dans les affaires de la vie. Dugald-Stewart ne semble même pas éloigné d'expliquer les manifestations de ces tendances opposées par la crédulité seule. « Dans le « cours de ma vie, dit-il, je n'ai jamais rencontré « un pur mathématicien qui ne fût crédule à l'excès, « crédule non seulement en fait de témoignages hu- « mains, mais encore dans les matières d'opinion, « et enclin, en tout ce qu'il n'avait pas particuliè- « rement étudié, à accorder beaucoup trop de con- « fiance aux noms célèbres et consacrés... L'athéisme « et le matérialisme professés par quelques mathé- « maticiens du continent, doivent être, je présume, « attribués en grande partie à la même cause, à une « crédulité qui obéissait aussi aveuglément à l'irré- « ligion, à la mode dans leur temps, que celle de « leurs prédécesseurs à l'autorité de l'église infail- « lible [1]. »

Le défaut d'espace nous empêche, à regret, de rapporter une ingénieuse pensée de M. Dugald-Stewart sur une des causes de la disposition des mathématiciens au fanatisme; mais nous citerons son témoignage quant au fait même :

« C'est un fait certain que les mathématiciens qui ont borné exclusivement leurs études aux mathématiques seules, sont assez portés à cette espèce d'enthousiasme religieux dans

[1] *Éléments*, etc., vol. III, pag. 271, 280.

lequel l'imagination est l'élément prédominant, et qui se propage dans la foule comme une contagion. J'ai entendu dire que dans une de nos plus célèbres universités, qui a longtemps eu la gloire d'être le principal foyer des connaissances mathématiques dans le royaume[1], lorsque l'esprit de fanatisme a infecté quelques-uns des membres les moins sensés de ce corps savant (comme cela doit arriver accidentellement dans les sociétés nombreuses), la contagion a constamment sévi plus fortement sur les mathématiciens que sur les hommes d'érudition. La forte tête de Waring, qui était incontestablement un des plus habiles analystes que l'Angleterre ait produits, ne put résister à la maladie, et il paraît qu'à la fin (ainsi que me l'a rapporté feu le docteur Watson, évêque de Llandaff), il tomba dans une profonde mélancolie religieuse, voisine de la folie[2]. »

C'est par cette crédulité qu'on explique pourquoi les plus chimériques et plus téméraires penseurs en métaphysique ont été d'ordinaire les plus mathématiciens. Pythagore, Platon, Cardan, Descartes, Mallebranche et Leibnitz sont des hommes non moins remarquables par leur génie philosophique que par leur crédulité philosophique. Occupés uniquement, dans leurs mathématiques, des rapports d'objets idéaux, et exclusivement habitués à l'intuition passive de la certitude absolue, ils semblent, dans leur métaphysique, avoir presque perdu le sentiment de l'observation réelle et la faculté d'apprécier critiquement les degrés comparatifs de probabilité. C'est pour cela que, dans leurs systèmes,

[1] Cambrigde. L. P.

[2] *Éléments*, vol. III, p. 291.

l'hypothèse prend la place des faits, et la raison, au lieu d'être la maîtresse de l'imagination, n'en est plus que la servante.

« La science mathématique, dit le prodigieux « prince de la Mirandole, ne donne pas la sagesse; « c'est pourquoi les anciens la regardaient comme « la discipline des enfants; prise avec modération « dans l'origine, elle peut préparer à la philosophie, « mais, si elle devient un objet exclusif d'étude, elle « est la source d'une foule d'erreurs philosophiques; « Aristote en donne la preuve [1]. »

« Descartes, dit Voltaire, était le plus grand « géomètre de son siècle; mais la géométrie laisse « l'esprit comme elle le trouve; celui de Descartes « était trop porté à l'invention. Au lieu d'étudier la « nature, il voulut la deviner; le premier des ma- « thématiciens ne fit guère que des romans de phi- « losophie [2]. » Le père Daniel avait déjà employé une plus heureuse expression : « La philosophie de « Descartes est le roman de la nature [3]. »

Quant à Leibnitz, on sait que son intelligente et savante amie, la première reine de Prusse, n'était

[1] *Joannes Picus Mirandulanus in astrologiam*, l. XII, c. 2. — Voyez aussi son neveu (Jean-François), *Examen vanitatis doctrinæ gentium*, l. III, c. 6.

[2] *Siècle de Louis XIV*, c. 29.

[3] On ignore assez généralement que ce mot attribué au père Daniel et à Voltaire est de Descartes lui-même. Voyez la *Vie de M. Descartes*, par Baillet, in-4°, préface, p. 18. L. P.

pas aveugle sur la fâcheuse influence de ses mathématiques sur sa philosophie; elle avait coutume de dire, au sujet des Monades et de l'Harmonie préétablie, que « de tous ceux qui se mêlent de philo« sophie, les mathématiciens étaient ceux qui la sa« tisfaisaient le moins, surtout lorsqu'ils essaient « d'expliquer l'origine des choses en général, ou la « nature de l'âme en particulier; et que, malgré « toute leur exactitude géométrique, les notions mé« taphysiques étaient, pour la plupart d'entre eux, « des pays perdus et d'inépuisables sources de « chimères [1]. »

« Il y a, dit Condillac, quatre métaphysiciens « célèbres : Descartes, Mallebranche, Leibnitz et « Locke. Le dernier, seul, n'était pas un mathéma« ticien, et, pourtant, de combien n'est-il pas supé« rieur aux trois autres [2]? »

Mais, si tels sont les métaphysiciens eux-mêmes, que seront donc les autres mathématiciens hors de leur science? Il suffit de dire que l'astrologie fut la moins chimérique des imaginations de Kepler, et que Napier et Newton cherchaient et trouvaient leurs rêveries dans l'Apocalypse.

Les mêmes causes qui produisent, chez les mathématiciens, une crédulité irrationnelle, leur don-

[1] *Hist. crit. de la Républ. des Lettres*, l. IX, p. 128.

[2] Œuvres philosophiques, tom. VI, p. 225.

nent aussi une confiance déraisonnable en leurs propres opinions.

« C'est à cause de cela aussi, dit Poiret, ce « mystique, profond penseur, que les mathématiciens sont, en général, d'une orgueilleuse pré« somption et d'une incurable arrogance; car, se « croyant en possession de la certitude démonstra« tive dans les matières de leur science spéciale, ils « s'imaginent connaître également beaucoup de « choses qui sont hors de son domaine; de sorte que, « assimilant celles-ci aux premières, comme si « elles étaient démontrées avec la même évidence, « ils méprisent toutes les objections avec le dédain « ou l'indignation qu'ils éprouveraient si on voulait « leur persuader que deux et deux ne font pas quatre, « ou que les trois angles d'un triangle ne sont pas « égaux à deux droits, etc. [1] »

« Mais, dit Warburton, outre cette incapacité ac« quise (V. *Supra*, p. 341), le préjugé empêche bien « plus encore le vieux mathématicien de juger l'évi« dence morale. Celui qui a été si longtemps accou« tumé à mettre ensemble et à comparer des idées, et « a recueilli, pour prix de son travail, la démons« tration, qui est le plus beau fruit de la vérité spé« culative, considère tous les degrés inférieurs d'é« vidence comme une simple dépendance de sa

[1] *De Eruditione solida*, etc., éd. 1692, p. 306.

« principauté mathématique; et il les traite d'or-
« dinaire si arbitrairement que la *ratio ultima ma-*
« *thematicorum* est devenue une aussi grosse insulte
« au sens commun que tant d'autres décisions sou-
« veraines. Il me suffirait, pour le prouver, de rap-
« peler les monstrueuses conclusions que les géo-
« mètres ont tirées de leurs prémisses toutes les fois
« qu'ils ont daigné écrire sur l'histoire, la morale ou
« la théologie. Mais le fait est notoire, et ce n'est
« pas un secret que le plus vieux mathématicien
« de l'Angleterre en est aussi le plus mauvais raison-
« neur [1]. »

« L'étude des mathématiques, dit M. de Staël, ha-
« bituant à la certitude, irrite contre toutes les opi-
« nions opposées à la nôtre, etc. [2]. »

« Le penchant dont il s'agit, dit Dugald-Stewart,
« est favorisé encore par une autre circonstance, la
« confiance que le mathématicien prend naturelle-
« ment en son jugement et son raisonnement, qui
« fait que, quoique, dans ses propres recherches, il
« soit forcé, par les absurdités où le conduiraient ses
« erreurs, de ne pas s'écarter du droit chemin, il est
« rare pourtant qu'il soit révolté des absurdes con-
« clusions dans les autres sciences. Même en phy-
« sique, les mathématiciens sont portés à acquiescer
« à des conclusions qui paraissent ridicules aux

[1] *Julien, préf.*, p. 20, *OEuvres*, IV, p. 346.

[2] *De l'Allemagne*, I, c. 18.

« hommes d'une autre profession [1]. » Nous renverrons à l'original pour quelques exemples curieux et instructifs pris chez Euler, Leibnitz, D. Bernouilli, Grandi, Laplace, Leslie, Pitcairn et Cheyne.

La disposition opposée, c'est-à-dire le *scepticisme*, a pour objet principal, chez les mathématiciens, le monde spirituel ou moral. Leurs études les y portent de deux manières: en premier lieu, en leur ôtant l'occasion et la faculté d'observer le phénomène de la liberté morale dans l'homme; et, en second lieu, en les habituant à l'exclusive contemplation de la nécessité mécanique dans la nature. Or, l'ignorance d'un de ces ordres de faits, et un commerce étendu et intime avec l'autre, équivalent presque à une négation de celui qui est inconnu; car, comme, d'une part, nous croyons naturellement que cela seul existe dont nous connaissons l'existence, et comme, d'autre part, toute science tend à l'unité, la raison nous défendant de supposer sans nécessité la pluralité des causes, le mathématicien doit être naturellement et rationnellement disposé à prendre pour absolument universel ce qui l'est relativement à sa propre sphère d'observation.

C'est principalement, sinon exclusivement, pour expliquer cet unique phénomène du *libre arbitre*, que nous sommes autorisés à admettre une seconde substance hyper-physique, un principe immatériel de

[1] *Éléments*, etc... III, p. 272.

la pensée. C'est seulement sur la supposition de la liberté morale dans l'homme que nous pouvons maintenir comme des vérités l'existence d'un ordre moral et d'un gouverneur moral dans l'univers. C'est uniquement sur l'hypothèse d'une âme au dedans de nous, que nous pouvons affirmer la réalité d'un Dieu au-dessus de nous : *Nullus in microcosmo spiritus*, *nullus in macrocosmo Deus.*

Entre les mains du matérialiste ou du nécessitarien physique tout argument en faveur de l'existence de Dieu est ou annulé, ou transformé en une démonstration d'athéisme. Entre ses mains, avec le mérite moral de l'homme, disparaît aussi le directeur moral qui en est la conséquence. Entre ses mains, l'argument en faveur d'une cause première libre et intelligente, tiré de l'appropriation des moyens à la fin qui se voit partout dans l'univers, établit, au contraire, en fait, comme causes premières, la nécessité et la matière ; car, comme cet argument n'est qu'une application, par analogie, d'un fait observé dans l'homme à l'univers, si dans l'homme la prévoyance, l'intelligence ne sont que des phénomènes de la matière et un reflet de l'organisation, il suit, en étendant cette explication au reste des choses, que c'est à la matière qu'appartient l'absolue priorité d'intelligence ; ce qui détruit la condition fondamentale de la Divinité. C'est ainsi que notre théologie est nécessairement fondée sur notre psychologie, et qu'il nous faut d'abord trouver Dieu



dans notre propre esprit, avant de pouvoir le découvrir dans la nature.

Or, les sciences mathématiques, d'une part, laissant sans exercice la réflexion philosophique, empêchent l'esprit de s'élever à la conscience claire de ces faits fondamentaux qui prouvent la liberté morale; et, d'autre part, en l'accoutumant à l'exclusive contemplation des lois de la nécessité physique, elles lui donnent beaucoup de répugnance à admettre une supposition aussi extraordinaire et une anomalie aussi indémontrable que celles d'un ordre moral, d'une liberté hyper-physique et d'un sujet immatériel.

Cette tendance des études mathématiques a toujours été reconnue. C'est pour cela que (pour citer seulement les trois pères contemporains) saint Augustin dit: « qu'elles éloignent de Dieu; » saint Jérôme: « qu'elles ne sont pas des sciences de piété [1]; » et saint Ambroise déclare que « cultiver l'astronomie « et la géométrie, c'est abandonner la cause du salut « et suivre celle de l'erreur [2]. »

Nous pouvons encore ici rappeler le témoignage de sir Kenelm Digby, précédemment cité (P. 316).

« Les mathématiques (dit Poiret, qui, bien que « mystique en religion, était un des plus profonds « penseurs de son siècle), ont pour effet ordinaire, « si on n'y prend garde, d'introduire les plus perni-

[1] Voy. Agrippa. *De vanit. scient.*, c. 11.

[2] *Officiorum*, lib. 1, 26.

« cieuses dispositions dans l'esprit de ceux qui s'y « vouent trop exclusivement; elles les infectent de « matérialisme, d'insensibilité morale, d'incrédulité, « de brutalité et d'une incorrigible présomption. « Lorsque, en effet, en maniant leurs nombres, « leurs figures et leurs machines, ils voient chaque « chose en suivre une autre, comme si elles étaient « réglées par la fatalité et sans aucune liberté, ils s'ac- « coutument tellement à la seule considération de la « liaison nécessaire, qu'ils chassent tout à fait le libre « arbitre de la nature et du gouvernement des choses « spirituelles, et voient partout l'universelle action « d'une nécessité fatale : en eux contre la voix de la « conscience, et en Dieu lui-même, ce qui est le re- « nier[1]. »

« On ne peut disconvenir, dit Bayle, qu'il ne soit « rare de voir une grande dévotion dans les per- « sonnes qui ont une fois goûté l'étude des mathéma- « tiques, et qui ont fait dans ces sciences un progrès « extraordinaire[2]. »

« Celui (dit Gundling) qui se dévoue avec trop « d'ardeur aux sciences physiques et mathéma- « tiques peut facilement tomber dans l'athéisme; « aussi voyons-nous que les plus anciens philosophes « furent tous athées, parce qu'ils étaient trop exclu-

[1] *De erudit. solida*, p. 304, éd. 1692.

[2] *Dict. hist.* Au mot *Pascal*, note G.

« sivement plongés dans des méditations physiques « et mathématiques [1]. »

Berkeley, qui était lui-même un mathématicien distingué, demande « si la philosophie corpuscu« laire, expérimentale et mathématique, si cultivée « dans le dernier siècle, n'a pas trop absorbé l'at« tention des hommes dont elle aurait pu utilement « occuper une part? si, par là et par d'autres « causes concomitantes, l'esprit des hommes spé« culatifs n'a pas été rabaissé, et les facultés les « plus élevées avilies et paralysées? et si on ne « pourrait pas expliquer par ce fait l'étroitesse et la « bigoterie de beaucoup de gens qui passent pour « des hommes de science, leur incapacité pour les « choses morales, intellectuelles ou théologiques, et « leur disposition à apprécier toutes les vérités par « les sens et l'expérience de la vie physique [2]? »

Le Dr John Gregory, dans la famille duquel le génie mathématique semble inné, et l'un des plus distingués fondateurs de l'école de médecine d'Édimbourg, après avoir avoué, dans ses « Leçons sur les « Devoirs et Qualités du médecin » qu'il se défiait de son propre jugement à l'égard des mathématiques, craignant sa partialité pour une science qu'il considérait avec une sorte d'attachement inné et

[1] *Histoire de la science*, vol. I. *Disc. prélim.*, p. 8.

[2] *Analyste*. Qu. 56. 57.

héréditaire, et qui avait été à la fois l'occupation et le plaisir de ses jeunes années, ajoute : « Je dé« sirerais aussi que vous preniez garde de vous « laisser entraîner par cette étude au scepticisme et « à la suspension du jugement dans les sujets qui « n'admettent pas d'évidence mathématique [1]. »

« Ceux, dit lord Monboddo, qui ont beaucoup « étudié les mathématiques et rien autre, sont dis« posés à s'en enticher au point de croire qu'il n'y « a aucune certitude dans les autres sciences, et « qu'il n'y a pas d'autres axiomes que ceux d'Eu« clide [2]. »

« Les mathématiques, dit madame de Staël, in« duisent à ne tenir compte que de ce qui est « prouvé ; tandis que les vérités primitives, celles « que le sentiment et le génie saisissent, ne sont pas « susceptibles de démonstration [3]. »

Cette tendance de la culture trop exclusive des mathématiques à faire méconnaître tout autre ordre que celui de la nécessité et de la nature, est commune aux mathématiques et aux sciences physiques ; de là, quant à ces dernières, le vieil adage : *Tres medici, duo athei.* Cependant, c'est lorsque les deux sciences se réunissent et sont appliquées sur la plus grande échelle possible que leur tendance

[1] *Œuvres*, vol. III, p. 107.

[2] *Métaph. anc.*, I, p. 394.

[3] *De l'Allemagne*, I, c. 18.

est le plus puissante et le plus manifeste; et c'est ce qui arrive en astronomie. Dans le sublime passage qui suit, Kant, quoique dans un but différent, explique très-bien les influences opposées des études matérielles et intellectuelles en rapport avec les plus nobles objets de leur contemplation.

« Il y a deux choses qui, plus on les considère, remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours nouveaux et toujours croissants : *le ciel étoilé au-dessus de nous* et *la loi morale au dedans*. Pour ces deux choses, je ne suis forcé ni de me mettre à la recherche pour constater leur existence, comme si elles étaient cachées dans l'obscurité, ni de les concevoir seulement comme possibles, en tant que placées hors de la sphère de ma connaissance. Je les vois l'une et l'autre clairement devant moi, et je les unis immédiatement à la conscience de mon être. L'une part du point que j'occupe dans le monde extérieur des sens; elle développe et prolonge au-delà des limites de l'imagination ce rapport de mon être avec des mondes s'élevant au-dessus d'autres mondes, et des systèmes succédant sans cesse à d'autres systèmes, et elle l'étend jusqu'aux époques illimitables de leur mouvement périodique. L'autre part de mon invisible moi, de ma personnalité elle-même, et me place dans un monde infini sans doute, mais dont l'infinité ne peut être sondée que par l'intellect, et dont le rapport avec moi, à l'inverse de la relation fortuite que je soutiens avec le monde sensible, est, comme je suis forcé de le reconnaître, nécessaire et universel. Dans la première, la vue de cette innombrable multitude de mondes m'anéantit sans doute, comme créature *animale*, qui, après une courte et incompréhensible participation à la vie, est forcée de rendre la matière dont elle est formée à la planète sur laquelle elle marche, et qui n'est elle-même qu'un atome dans l'univers. Le spectacle de l'autre, au contraire, relève ma valeur comme *intelligence*, jusqu'à l'infini, en vertu de ma personnalité, dans laquelle la

loi morale révèle une vie indépendante de l'animalité et même du monde matériel tout entier (du moins autant qu'on peut l'inférer de la destination de mon être, d'après cette loi; puisqu'elle m'ordonne de prendre ma valeur morale comme le but absolu de mon activité, de ne jamais faire céder sa voix impérative à la nécessité de la nature, et de mépriser les limites et les conditions de ma vie actuelle[1]) ».

Spirat enim majora animus, seque altius effert
Sideribus, transitque vias et nubila fati,
Et momenta premit pedibus quæcumque putantur
Figere propositam natali tempore sortem[2].

Nous joindrons ici le témoignage d'un profond philosophe d'une école opposée, celui que ses compatriotes ont surnommé le Platon moderne.

« On appelle providence ce qui, en opposition avec le destin, fait du principe régulateur de l'univers un véritable dieu. Là où il n'y a pas prévoyance, il n'y a pas intelligence, et là où est l'intelligence, il y a aussi providence. Ce n'est que par l'âme et pour l'âme qu'existent ces sentiments qui se révèlent en nous: l'Admiration, la Vénération, l'Amour. Nous pouvons, à la vérité, dire si un objet est beau ou parfait, sans savoir d'avance s'il a été exécuté avec ou sans prévoyance; mais quant à la puissance qui l'a produit, nous ne pourrions l'admirer si elle avait agi sans pensée et sans plan, suivant les lois d'une pure nécessité physique. La glorieuse majesté des cieux, objet de la superstitieuse adoration d'un monde enfant, ne subjugue plus l'esprit de celui qui comprend la loi mécanique par laquelle les systèmes planétaires se meuvent, conservent leur mouvement et même se forment primi-

[1] *Crit. de la R. prat.* Conclusion.

[2] Prudent., *contra Sym.*, ii, 479.

tivement eux-mêmes. Il ne s'étonne plus de l'objet, mais de l'intelligence humaine seule qui par Copernic, Kepler, Gassendi, Newton, Laplace, a été capable de dépasser l'objet, de mettre fin au miracle par la science, de dépouiller les cieux de leurs divinités, et de désenchanter l'univers. Mais cette admiration même, la seule dont notre intelligence est capable maintenant, s'évanouirait si un Hartley, un Darwin, un Condillac ou un Bonnet futur réussissait à nous faire voir dans l'esprit humain un système mécanique aussi étendu, aussi intelligible et aussi satisfaisant que le système céleste newtonien. Tombés de leur sphère élevée, l'Art, la Science et la Vertu ne seraient plus pour l'homme l'objet d'une adoration pure et réfléchie. Les œuvres et les actions des héros de l'humanité, la vie d'un Socrate et d'un Epaminondas, la science d'un Platon et d'un Leibnitz, les représentations poétiques et plastiques d'un Homère, d'un Sophocle et d'un Phidias, pourraient nous affecter encore agréablement, nous charmer jusqu'au transport, de la même manière que le spectacle du ciel pourrait peut-être encore émouvoir le disciple de Newton et de Laplace; mais nous ne rechercherions plus le principe de notre émotion; car la réflexion nous corrigerait infailliblement de cette idée puérile et rabattrait tout cet enthousiasme en nous disant que *l'admiration est la fille de l'ignorance.* »

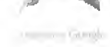
Nous terminerons cette nuée d'autorités par le témoignage d'un métaphysicien célèbre, d'un professeur distingué de mathématiques et de physique dans une des principales universités d'Allemagne:

« Je m'entends dire, observe Fries (dans ses Leçons sur l'Astronomie) : Vous expliquez tout par cette toute-puissante gravitation; mais d'où vient-elle elle-même? A cela aussi je réponds : Vous le savez très-bien. Elle est la fille du vieux Destin aveugle, elle a pour servantes la grandeur, le nombre et la proportion, et pour héritage un univers sans dieu et qui

n'en a pas besoin... — Lorsque le grand astronome Lalande niait la Divinité, par la raison qu'il n'y avait dans les cieux aucune trace de Dieu, ni dans le mouvement des étoiles aucune marque de son doigt, nous sommes obligés d'admettre les conséquences logiques de son argument. Si cet ordre et cette appropration des moyens à la fin sont un simple produit mécanique de lois physiques nécessaires, c'est un destin aveugle et sans intelligence qui est l'absolu souverain de l'univers. Mais j'en appelle à la vérité de ce qui est écrit dans saint Jean : Vous adorerez Dieu seulement en esprit. Et ce n'est qu'en ce qu'elle vaut pour l'esprit que se trouve la dignité et la valeur de notre science. Celui-là seul peut appeler l'ordre de l'univers une appropriation des moyens à la fin, qui l'observe avec la croyance a la réalité du dessein. Mais la véritable interprétation de l'ordre du dessein est de beaucoup plus manifeste dans l'esprit de l'homme. L'esprit infini ne peut se laisser remplacer lui-même par la proportion et le nombre! C'est un jeu facile que celui du nombre, et le plaisir qu'il procure n'est que l'amusement d'une intelligence prisonnière au bruit de ses chaînes [1]. »

Les mathématiques n'ont-elles donc aucune valeur comme instrument de culture intellectuelle? bien plus, ne sont-elles bonnes qu'à fausser l'esprit? A cela nous répondrons que cette étude, poursuivie avec modération et efficacement contrebalancée, peut être utile pour corriger un défaut, et développer la qualité correspondante. Ce défaut est l'habitude de la distraction; la qualité l'habitude de l'attention soutenue. C'est là le seul avantage auquel puisse justement prétendre l'étude des mathématiques dans la culture de l'esprit; et c'est aussi le seul

[1] *Vorlesungen... Leçons sur l'Astron.*, p. 16, 18, 227.



qui lui ait été accordé par les philosophes les plus éclairés. Bacon qui, dans ses premiers écrits, avait inconsidérément vanté l'utilité des mathématiques pour aiguiser l'intelligence, rétracta d'une manière expresse cette opinion dans les ouvrages de sa maturité, et, au lieu des mathématiques, recommanda la philosophie de l'école, comme exercice de la subtilité et de la distinction [1]. Le mathématicien philosophe Duhamel semble aussi (et probablement d'après Bacon) ne pas vouloir accorder d'autre utilité aux mathématiques, et il observe en même temps « qu'elles ont d'ordinaire le défaut de nous « rendre presque entièrement impropres et étrangers « aux affaires de la vie [2]. » Warburton déclare que, outre la connaissance de sa méthode propre « l'u- « nique usage de la science mathématique, quant au « but dont il s'agit (le perfectionnement des facultés « rationnelles), est d'habituer l'esprit à penser long- « temps et avec application ; et cela serait très-bien « si cet avantage pouvait compenser les inconvé- « nients qui en sont inséparables [3]. « C'est aussi là

[1] Nous supprimons ici une assez longue note où sont cités quelques passages de Bacon, parce que l'auteur, dans sa réponse à une lettre de M. Whewel (*Revue d'Édimb.*, n° 127) provoqué par cet article, a reconnu qu'il avait présenté l'opinion de Bacon d'une manière trop absolue. Du reste, on peut dire que sur cette question, comme sur une infinité d'autres, on trouve dans les ouvrages de Bacon des assertions assez différentes pour permettre aux partis opposés d'invoquer son autorité. (L. P.)

[2] *De mente humana*, l. I, c. 8.

[3] *Julien*, préf., p. 18.

tout ce qu'accorde à cette étude un des plus sages et des plus pénétrants observateurs de l'esprit humain, dont les préventions, si on pouvait supposer qu'il en eût quelqu'une, étaient naturellement favorables aux mathématiques; nous voulons parler de M. Dugald-Stewart. Mathématicien habile, ses écrits sont remplis d'allusions à cette science; mais nous osons dire qu'on ne trouvera pas dans tous ses ouvrages un seul passage où il soit attribué à l'étude mathématique d'autre résultat avantageux que de fortifier la faculté de penser avec constance et suite. Bien plus, discutant l'opinion de Hume, qui estimait si bas l'utilité et l'importance des mathématiques, et amené ainsi à spécifier leurs différents emplois, il ne les signale pas comme un bon exercice d'esprit, mais uniquement comme « un « instrument de découvertes physiques et comme le « fondement de quelques-uns des arts les plus néces- « saires à la vie civilisée[1]; » et dans le chapitre de sa *Philosophie de l'esprit humain*, intitulé le *Mathématicien*, non moins admirable par la profondeur que par la candeur, il ne leur reconnaît d'autre avantage que le développement de l'attention, et cela encore moyennant l'exclusion expresse des opérations mécaniques de l'analyse algébrique, exclusion pour laquelle plaident avec lui les plus grandes autorités pratiques en matière d'éducation. « Il convient

[1] *Dissertation sur l'Hist. des Sc. mét. et mor.*, p. 171.

« peut-être cependant d'ajouter que cette force d'at-
« tention doit être acquise, non par la pratique des
« méthodes modernes, mais par l'étude de la géo-
« métrie grecque; dans le but surtout de nous ac-
« coutumer à suivre une longue chaîne de démon-
« strations, sans nous aider d'aucune figure sensible,
« la pensée étant fixée seulement sur ces lignes
« idéales tracées par l'imagination et la mémoire [1]. »

Mais les mathématiques ne sont pas la seule étude qui exerce l'attention, et de plus l'espèce et le degré d'attention qu'elles favorisent n'est pas l'espèce et le degré d'attention que réclament et exercent nos autres spéculations plus élevées. L'étude des mathématiques est un exercice qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, tend à allonger la pensée, plutôt qu'à lui donner de l'étendue, de la compréhension et de l'intensité. Elle ne nous force pas à faire comparaître et à retenir longtemps devant l'esprit une multitude d'objets différents, et bien moins encore à saisir avec sûreté les fugitives et vacillantes abstractions et généralités de l'intelligence réfléchie. Kirwan observe que « si les mathématiques habituent l'esprit « à une forte application, toutes les autres sciences « n'en exigent pas moins, et leur étude est même « préférable de beaucoup sous ce rapport [2]. » Et madame de Staël dit admirablement : « Je sais qu'on

[1] *Éléments*, etc., vol. III, p. 269.
[2] Logique. I, préf., p. 6.

« me dira que les mathématiques rendent particu-
« lièrement appliqué ; mais elles n'habituent pas à « rassembler, à apprécier, à concentrer : l'attention « qu'elles exigent est, pour ainsi dire, en ligne « droite ; l'esprit humain agit en mathématiques « comme un ressort qui suit une direction toujours « la même [1]. »

Nous pourrions observer aussi que les esprits auxquels on prescrit les mathématiques comme un spécifique approprié à leur maladie, sont précisément ceux qui ne *peuvent pas*, en fait, se soumettre à la prescription. « C'est en vain (dit Duhamel) qu'on « donne des règles pour éveiller l'attention, si le su- « jet est étourdi, inconstant, présomptueux ; toute « application de l'esprit, d'ailleurs, est un acte de « volonté, et la volonté ne peut pas être forcée [2]. » En somme, nous craignons bien que d'Alembert eût raison : les mathématiques peuvent fausser l'esprit, mais jamais le redresser.

Cependant, quoique d'une utilité si faible et même si douteuse, comme gymnastique de l'intelligence, les mathématiques ne sont pas indignes d'attention, en ce qu'elles fournissent au métaphysicien et au psychologiste quelques intéressants matériaux. Les notions, la méthode et la marche de ces sciences sont curieuses, et en elles-mêmes, et surtout dans leur con-

[1] *De l'Allemagne*, I, ch. 18.

[2] *De mente humana*, l. I, c. 8.

traste avec celles de la philosophie. Ainsi donc, bien que l'inscription de l'école de Platon ne soit qu'une fiction moderne, nous voulons bien la prendre pour vraie, et même nous croyons décidément que les mathématiques devraient être cultivées, jusqu'à un certain degré, par quiconque se livre à l'étude de la haute philosophie. Mais, d'un autre côté, nous sommes de l'avis de Socrate qui désapprouvait l'étude de la « géométrie (et il dit la même chose de l'astronomie) « portée jusqu'à ses plus difficiles problèmes. » Car, bien qu'il n'y fût pas lui-même étranger (ayant étudié cette science sous le célèbre géomètre Théodore de Cyrène), « il ne voyait pas quelle utilité elle « pouvait avoir, puisqu'elle était de nature à consumer la vie entière d'un homme, et à le détourner, « par conséquent, de beaucoup d'autres connais« sances importantes [1]. »

Il nous faut maintenant terminer brusquement cette discussion. Nos limites sont déjà de beaucoup dépassées. Cependant il nous reste encore à présenter en peu de mots des observations qui auraient besoin de plus de développements.

L'Université de Cambridge, en donnant un encouragement si exclusif aux études mathématiques et physiques, et en décourageant par là indirectement les autres branches de l'éducation libérale, a positivement renversé tous les principes d'une bonne

[1] *Xénoph. Memor.*, l. IV, c. 9, § 3, 5.

police académique. En effet, quels sont les motifs par lesquels on devrait, dans une institution de ce genre, favoriser une étude de préférence à d'autres?

La première et principale condition de l'encouragement est que l'étude favorisée tende à cultiver un plus grand nombre des plus nobles facultés et à un degré plus élevé. Eh bien! les observations qui précèdent ont eu pour but d'établir que les mathématiques n'atteignent ce résultat que de la manière la plus incomplète et la plus précaire, tandis que leur étude trop exclusive tend positivement à paralyser et fausser l'intelligence.

La seconde condition est que la science protégée embrasse dans sa sphère la plus nombreuse portion de la jeunesse des écoles; or, on peut facilement prouver que, sous ce rapport, les mathématiques ont moins de droits à l'encouragement que toutes les autres branches d'instruction.

La troisième est qu'elle soit plus généralement utile pour la conduite des *affaires*, ou pour l'occupation du *loisir* dans le reste de la vie. Quant aux affaires, aucune étude n'est plus inutile, pour la généralité des hommes, que celle des mathématiques. Quant au loisir auquel, ainsi que le remarque justement Aristote, une éducation libérale doit pourvoir, cette étude est moins avantageuse encore que pour les affaires. Aucune des branches de l'instruction académique n'est moins cultivée hors des écoles. La raison en est simple. En premier lieu, pour aimer les ma-

thématiques, il faut une organisation et une tournure d'esprit bien plus spéciales que pour les autres travaux intellectuels. En second lieu, comme l'observe Platon, on ne cultive jamais volontairement une étude imposée par force dans l'école. (ψυχῇ βίαιον οὐδὲν ἔμμενὲς μάθημα.) En troisième lieu, pour me servir de l'expression de Sénèque : « Il est des « choses qui, une fois saisies, se fixent dans l'es- « prit ; d'autres, pour être sues, n'exigent pas seule- « ment qu'on les apprenne, car leur connaissance se « perd dès qu'on cesse de les apprendre ; par exemple, « la géométrie, etc. [1]. » Ainsi la maxime : *non scholæ sed vitæ discendum*, est prise justement au rebours par l'université de Cambridge.

La quatrième condition est que, indépendamment de sa propre importance, elle soit une sorte de passeport pour les autres connaissances. Sous ce point de vue, les mathématiques (pures et appliquées) sont une science à part ; elles ne conduisent directement à aucune des autres branches de la connaissance, et si indirectement elles mènent à quelqu'une, leur avantage est très-faible, accidentel et nullement indispensable.

La cinquième condition, est que l'étude encouragée, indépendamment de son importance absolue et relative, soit encore de telle nature qu'elle ne puisse être cultivée aussi généralement et aussi

[1] *De benefic.*, l. III, c. 5.

complètement qu'elle le mérite sans un stimulus extérieur. Les mathématiques ont certainement besoin, par leur nature même, de ce stimulus; mais le méritent-elles?

Nous ne pouvons finir sans exprimer vivement notre respect sincère pour la vénérable école dont nous avons tâché de signaler un abus moderne dans cet article. Avec tous ses défauts, il y a aujourd'hui, dans l'esprit de cette institution, une force suffisante pour l'élever, dans chaque faculté et dans chaque branche du savoir, au plus haut rang parmi les universités européennes, si ses puissantes ressources étaient toutes dirigées aussi bien que le sont déjà quelques-unes. Quelques points de la réforme sont difficiles et doivent venir du dehors; d'autres sont, en comparaison, faciles, et on peut, à la rigueur, espérer qu'ils s'accompliront au dedans. Parmi ceux-ci, la première et plus importante amélioration serait d'établir trois classes coordonnées et indépendantes *d'honneurs*, dont l'une comprendrait les différentes branches de la philosophie proprement dite, ancienne et moderne; l'autre, les sciences physiques et mathématiques; et la troisième, les nombreuses divisions des études classiques, la philologie, l'histoire, etc. Nous ne pouvons ajouter un seul mot pour justifier la convenance et exposer les détails de ce projet; mais, à propos de l'institution du concours philosophique, il se présente à notre souvenir, et nous ne pouvons

nous empêcher de citer, comme particulièrement applicable à la circonstance, le noble témoignage rendu à l'influence des études métaphysiques et morales sur la perfection de l'esprit, par un penseur des plus pénétrants, le plus vieux des Scaliger : « Harum indagatio subtilitatum, etsi non est « utilis ad machinas farinarias conficiendas, exuit « tamen animum inscitiæ rubigine, acuitque ad alia. « Eo denique splendore afficit, ut præluceat sibi ad « nanciscendum primi opificis similitudinem. Qui « ut omnia plene et perfecte est, et præter, et suprà « omnia ; ita eos qui scientiarum studiosi sunt, suos « esse voluit, ipsorumque intellectum rerum dominum constituit [1]. »

[1] *De subtilitate*, exerc. CCCVII, 3.

APPENDICE.

APPENDICE.

EXAMEN

DE

LA PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION (1833),

DES FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES

DE M. V. COUSIN [1].

La première édition de ces *fragments* parut en 1826. Celle que nous annonçons n'est qu'une réimpression de la première qui était épuisée; l'auteur n'y a rien changé. Seulement il a ajouté une préface qui sera l'unique objet de notre examen.

De même que la préface de l'édition de 1826 peut être considérée comme une exposition de la doctrine de M. Cousin, celle de l'édition de 1833 doit en être regardée comme la justification. La première était dogmatique, la dernière est polémique; dans celle-là, il enseignait sa philosophie; dans celle-ci, il la discute et la défend. D'abord deux écoles rivales, celle de Condillac et l'école dite théologique, également menacées par les principes de M. Cousin, ont naturellement réuni leurs efforts contre lui, et ne l'ont pas ménagé. La révolution politique de 1830, qui a mis en présence, sur le terrain de la pratique, les opinions spéculatives, a transformé les écoles en partis, et donné un caractère particulier à cette lutte. Indépendamment de ces deux ennemis naturels que M. Cousin ne pouvait manquer de rencontrer, il a eu bientôt

[1] Extrait du *National*, numéros des 25 septembre et 29 octobre 1833. (Voir la *Préface*.)

affaire à quelques-uns de ses propres disciples, devenus dissidents, et ceux-ci, comme il arrive toujours, ont été des adversaires aussi zélés et aussi ardents que les autres. C'est pour répondre aux attaques parties de ces différents côtés, pour défendre sa philosophie, et pour la développer en la défendant, pour établir sa position actuelle au milieu des opinions régnantes et vis-à-vis du public philosophique, que M. Cousin a écrit sa préface.

Nous n'avons pas l'intention ou plutôt la prétention de soumettre à une discussion nouvelle la philosophie de M. Cousin, et en cette philosophie celle de l'école française actuelle, dont ce professeur est le plus habile représentant. Ce sera sans doute assez pour nous d'en aborder quelques parties et de signaler les points principaux de la controverse dont la dernière préface des *fragments* offre l'histoire et le résumé.

Toute philosophie digne de ce nom aspire à résoudre rationnellement le problème de Dieu, de l'homme, et de l'univers; elle tend à transformer les croyances de l'humanité en une science. Mais si le but de la raison philosophique est toujours le même, son point de départ, ses moyens, ne pourraient-ils pas différer? En supposant que l'homme puisse jamais atteindre à la vérité sur ces grands problèmes, tous les chemins sont-ils également bons pour y arriver? les nombreux faux pas de la philosophie et son impuissance à donner à ses conclusions le caractère d'une véritable certitude, ont fait naître la question des *méthodes*. On a mis sur le compte de l'imperfection des procédés d'investigation les incertitudes de la science, et toute la force de la spéculation s'est concentrée sur la recherche de la méthode. La méthode, ainsi considérée, n'est pas la découverte de la vérité philosophique elle-même, mais la découverte du procédé qui seul peut y conduire. Mais ce nouveau problème n'est, nous le craignons bien, qu'un cercle vicieux. Il convient en effet de remarquer que la légitimité de la méthode ne pouvant être rigoureusement démontrée que par son application et par ses résultats, on peut dire que la question de la méthode se confond en définitive avec celle de la philosophie même, et que la science

sera finie quand la méthode sera trouvée. D'un autre côté, comme le choix de la méthode ne peut résulter que d'un examen préalable de toutes les questions philosophiques et qu'il implique surtout une théorie quelconque de la faculté de connaître, l'invention de la méthode suppose déjà des solutions dogmatiques, un système. Quand donc, en philosophie, on distingue la méthode de ses objets, ce n'est que par une abstraction arbitraire; car, en fait, il n'y a pas de différence. C'est même un des caractères singuliers de la philosophie que, dans ses recherches, la connaissance des moyens suppose celle du but et la connaissance du but celle des moyens; de manière qu'on ne peut saisir pleinement un seul de ses anneaux qu'à la condition de tenir déjà tous les autres; ce qui constitue le cercle vicieux dont j'ai parlé.

La distinction qu'on a établie entre la philosophie ancienne et la philosophie moderne, basée sur la différence de leur méthode, ne paraît pas très-fondée. L'esprit humain a toujours procédé exactement de la même manière dans la voie de la spéculation et du raisonnement; et la preuve, c'est qu'à toutes les époques les mêmes questions ont été posées et ont enfanté les mêmes systèmes; et ces systèmes entraînés, chacun dans sa ligne, par une logique fatale, se reproduisent sans cesse avec toute la série de leurs preuves et conséquences. Il n'y a pas deux logiques. L'esprit humain rencontre inévitablement et dès ses premiers pas, dans la recherche philosophique, un nombre déterminé de solutions entre lesquelles il lui est permis de choisir, mais desquelles il ne peut sortir, quelque route qu'il prenne. Une loi plus forte que toutes ses combinaisons l'y ramène sans cesse. Mais comme aucune de ces solutions ne le satisfait, et que sa première loi est d'agir, il recommence sans cesse sur nouveaux frais son œuvre interminable, et s'imagine que, s'il n'est pas encore arrivé au but, c'est qu'il s'est trompé de chemin.

Ces réflexions étaient peut-être nécessaires ici, car la première question dont s'est occupé M. Cousin dans l'établissement de sa philosophie, c'est celle de la Méthode; et c'est par la justification de sa méthode qu'il commence sa nouvelle

préface. La méthode de M. Cousin, est la méthode dite d'observation. Elle consiste à observer les faits et à tirer des faits par l'induction toutes les conséquences qu'ils renferment. On a fait honneur à Descartes, et surtout à Bacon, de la découverte de cette méthode, et c'est à son emploi qu'on attribue (très à tort) les prodigieux progrès des sciences physiques et naturelles dans les temps modernes; mais cette méthode date de plus loin selon nous, et nous sommes même enclin à croire qu'il n'y en a jamais eu d'autre. Cette méthode n'est que l'expression d'une loi fondamentale de la raison qui ne saurait procéder autrement dans sa marche logique. La gloire de Bacon et de Descartes est de l'avoir formulée, et d'avoir, en la développant, rendu l'esprit humain plus sévère sur la nature de ses acquisitions, en modérant son activité et son ardeur à conclure par des préceptes excellents de prudence et de doute philosophique. La science ancienne a eu pour base, comme la moderne, l'observation et le raisonnement; seulement elle était moins prudente et moins rigoureuse. Si les sciences physiques ont été si peu avancées par les anciens, ce n'est pas la faute de leur méthode, c'est qu'ils les cultivaient peu; et si on veut faire exclusivement honneur à la méthode de leurs progrès chez les modernes, il faut expliquer comment le même instrument, appliqué à d'autres sciences, n'a pas produit le même résultat. Pendant que la physique a marché à pas de géant, la physiologie et la médecine sont restées en arrière; ce qui n'empêche pas pourtant les médecins et les physiologistes de répéter imperturbablement que leur science ne sera constituée que par la méthode d'observation. Il en est de même de la métaphysique, qui, après trois mille ans, agite encore les mêmes questions qui divisaient les écoles de la Grèce, et tourne invinciblement dans un cercle identique de principes et de conséquences. La perfection relative des sciences ne tient pas à leur méthode, qui, en définitive, est la même pour toutes, et ne saurait être différente, mais bien à la nature de leurs faits et de leurs principes propres. Elles offriront donc toutes éternellement divers degrés de certitude et de stabilité, et parmi

les plus incertaines et les plus variables, seront toujours la science de l'esprit humain et la métaphysique.»

D'après ce qui précède nous n'avons rien à objecter à la méthode de M. Cousin, dans son principe général qui est l'observation et l'induction [1]. Mais à quels objets doit s'appliquer d'abord la méthode? faut-il partir de Dieu pour expliquer le monde et l'homme, ou bien partir du monde pour expliquer Dieu et l'homme, ou enfin partir de l'homme pour expliquer le monde et Dieu? Toutes ces routes ont été suivies, et par toutes on est arrivé aux trois ou quatre systèmes primitifs dont la science paraît ne pouvoir pas sortir. Ce résultat est facile à comprendre, si l'on considère que le mystère de chacune de ces existences est précisément dans leur relation réciproque. L'antiquité a suivi de préférence les deux premières routes, la philosophie moderne la dernière. L'explication par le monde a donné le panthéisme matérialiste ou la formule: *tout est Dieu.* L'explication par Dieu a donné le panthéisme spiritualiste ou la formule: *Dieu est tout;* l'explication par l'homme a donné l'idéalisme ou la formule: *le moi est tout.* Tous les autres systèmes ne sont que des essais de transaction ou de combinaison, destinés à maintenir l'indépendance de trois grands objets de la science, et à déterminer leur relation sans les confondre dans une unité qui les absorbe tous en un seul, c'est-à-dire les détruise. Mais si les systèmes fondamentaux ont été toujours repoussés comme absurdes, les systèmes dérivés sont toujours plus ou moins inconséquents; ceux-là révoltent le sens commun, et ceux-ci la logique: le scepticisme les a tous jusqu'ici battus les uns par les autres, et le plus clair résultat de la métaphysique n'est encore qu'une négation. De ces trois points de départ, Dieu, la nature et l'homme, la philosophie moderne, disons-nous, a choisi plus particulièrement le dernier. Ce fut celui de Descartes, de Locke, de Reid, de Kant et de Condillac; c'est aussi celui de M. Cousin.

[1] En entendant par ces mots l'expérience interne et externe et le raisonnement, car induire, c'est raisonner.



En même temps qu'il connaît Dieu et le monde, l'homme se connaît lui-même; et cette dernière connaissance est la plus immédiate de toutes, car il ne connaît ce qui n'est pas lui qu'à la condition de se connaître lui-même. Toute connaissance supposant l'intelligence qui en est l'instrument, l'étude de cet instrument doit passer avant toute autre, car, ne connaissant rien que par lui, il importe de savoir quelle est sa structure, sa force et sa portée avant de l'appliquer. La science de la nature humaine est donc la base de la philosophie. Mais il ne suffit pas que cette science soit indispensable, il faut qu'elle soit possible. Or, cette possibilité ne saurait être contestée. Comme il ne se passe rien en nous qui ne nous soit révélé par la conscience, tout l'intérieur de notre vie intellectuelle et morale est livré à notre observation. A l'aide de la réflexion et de la mémoire, nous y découvrons le mécanisme de la formation et de la combinaison des sentiments et des idées; nous pouvons en distinguer les opérations par leurs caractères spéciaux, et les rattacher à des facultés diverses. Cette science est la psychologie; elle est le fondement, mais non la fin de la philosophie, car la philosophie aspire à la science de l'être, à l'ontologie, à la vérité absolue sur la nature et sur Dieu.

Mais la psychologie ne nous donnant immédiatement que nous-mêmes, que nos propres pensées et modifications, comment peut-elle nous révéler la nature et Dieu? La conscience ne nous offrant que des phénomènes, comment en faire sortir des conclusions ontologiques? l'esprit ne connaissant que conditionnellement, et toute connaissance étant nécessairement relative puisqu'elle suppose la distinction de ce qui connait avec ce qui est connu, comment peut-on en déduire la science *absolue*, c'est-à-dire, selon notre auteur, la seule et vraie science? Telle est la véritable et grande difficulté de la méthode psychologique; telle est l'objection capitale contre laquelle M. Cousin avait à lutter. Les trois grands systèmes de Descartes, de Locke et de Kant, ont échoué dans la détermination d'un passage légitime du sujet à l'objet; ils ont tous trois abouti au panthéisme, à l'idéalisme ou au scepticisme entre les mains de

Spinosa, de Mallebranche, de Fichte, de Berkeley, et de Hume. L'école allemande actuelle dont Schelling est le chef, convaincue de l'impossibilité logique d'opérer ce passage, y a renoncé. Elle est sortie de la voie psychologique qui lui a paru barrée par un hiatus infranchissable; elle a résolu la triple question ontologique par voie de construction, c'est-à-dire, comme dit très-bien M. Cousin, par voie d'hypothèse. Schelling a confessé lui-même que la vérité absolue ne pouvait être trouvée par la conscience, car la conscience ne connaît que relativement; et il a déclaré à jamais impossible la solution du problème par la psychologie. L'absolu, dit-il, ne peut être atteint que par l'absolu. En conséquence il se place hors du monde, hors de Dieu, et hors de lui-même; il anéantit le sujet et l'objet, et les absorbe dans une unité et une identité absolues, sans s'embarrasser comment il les retrouvera ensuite, et comment de cette unité absolue il pourra faire sortir la pluralité, c'est-à-dire, toutes les existences de l'univers.

M. Cousin, tout en adoptant, à ce qu'il m'a semblé, la *construction* de M. Schelling dans son ensemble et ses principaux détails, n'en admet pas le principe. « C'est une hypo-« thèse, dit-il, et cette hypothèse fût-elle une vérité, comme « je le crois, elle est nulle scientifiquement [1]. » Il admet bien que Schelling, partant de l'*intuition intellectuelle* de l'absolu, a construit le système général des êtres comme il est; mais son procédé ne lui offrirait pas une garantie suffisante, si lui-même n'était arrivé à la même conclusion par un chemin plus rationnel. Il pense, comme Schelling, que l'esprit connaît l'absolu; mais il nie que ce soit par une faculté absolument indépendante de la conscience, de l'entendement et du Moi,

[1] Sans défendre les hypothèses on peut dire que la maxime de M. Cousin est ici un peu trop rigoureuse. Le système de l'attraction newtonienne n'est qu'une *hypothèse;* car il est clair que l'homme sera toujours dans l'impossibilité physique de démontrer sa vérité ou sa fausseté par la voie de l'observation; il n'est pas pour cela scientifiquement nul. L'hypothèse est donc de droit pour certaines solutions.

c'est-à-dire du sujet pensant. D'après lui, cette faculté est la Raison dont les lois tombent sous l'œil de la conscience, comme celles de toutes nos autres facultés. L'analyse profonde des éléments de l'esprit humain lui a démontré qu'ils se réduisent à trois : la Sensibilité, l'Activité et la Raison, qui, dans leur combinaison comprennent et expliquent tous les autres. Dans l'activité seule réside le Moi, proprement dit, la personne, le sujet ; à la sensibilité appartiennent les sensations ; à la raison les principes universels, les idées nécessaires de Causalité, de Substance, toutes les notions absolues enfin. Les sensations et les faits rationnels ont cela de commun qu'ils sont involontaires, et que nous ne nous les imputons point ; ils n'appartiennent donc pas au Moi ; ils ne sont pas subjectifs dans le sens rigoureux du mot. La raison donc, bien qu'unie au Moi, au sujet, n'en dépend pas ; elle est essentiellement impersonnelle. C'est une lumière dont tous sont pourvus, mais qui n'appartient à personne. Les vérités nécessaires qu'elle enseigne sont donc soustraites à ce caractère de subjectivité qui leur ôte toute autorité dans les systèmes idéalistes, et dans celui de Kant en particulier. La philosophie devient ainsi possible.

L'impersonnalité de la raison et son autorité objective établies de cette manière, M. Cousin revient à la *philosophie de la nature*, dans ses vues générales sur la théodicée, l'histoire, la morale et la physique générale. Ainsi le philosophe français et le philosophe allemand déclarent tous deux que la science n'est science qu'autant qu'elle a pour objet et pour terme l'absolu. Tous deux conviennent encore que l'absolu peut être connu ; mais l'un cherche l'absolu dans la conscience, c'est-à-dire dans le relatif ; l'autre en prend possession d'autorité et le pose transcendentalement. Tous deux enfin déclarent réciproquement leur principe illégitime : l'un, parce qu'il est une hypothèse, l'autre parce qu'il est une contradiction.

Nous ne nous chargeons pas certainement de placer une troisième opinion entre celles de ces deux célèbres adversaires, peu certains que nous serions d'arriver à une solution meil-

ieure ou plus intelligible. L'hypothèse de Schelling, dernier effort de la philosophie au désespoir, est indiscutable; la théorie de M. Cousin, bien que sujette à des objections probablement insolubles, est trop ingénieuse et trop profonde pour qu'on la rejette sans examen; mais conduits plus loin que nous ne voulions dans cette analyse, nous sommes forcés de renvoyer à un autre article la discussion des autres questions traitées dans la préface de M. Cousin, qui tiennent immédiatement à celle dont nous venons de nous occuper.

Nous avons dit que la première question traitée dans la deuxième préface des *Fragments*, était celle de la Méthode. Nous avons vu que la méthode de M. Cousin est celle que le siècle a proclamée la meilleure, l'observation et l'induction. A cet égard, nous avons élevé quelques doutes, soit sur la nouveauté, soit sur l'importance des méthodes. La méthode d'observation et d'induction appliquée à l'étude de la conscience, étude que la méthode elle-même indique comme la base de toute recherche philosophique [1], a fait découvrir à M. Cousin, dans la conscience, trois éléments principaux dont toutes les facultés intellectuelles et morales ne sont que des dépendances, dont toutes les opérations de la pensée ne sont que des manifestations. Ces trois éléments sont, comme nous l'avons vu, la Sensibilité, l'Activité et la Raison. Nous n'avons pas dû examiner en elle-même cette classification qui, bien qu'arbitraire sous plusieurs rapports, comme toutes celles qu'on a faites et peut-être qu'on pourrait faire, a pourtant l'immense mérite d'abolir l'unité forcée à laquelle Condillac avait ramené tous les phénomènes de la conscience, et d'établir des distinctions plus conformes à l'observation des faits. Nous avons seulement signalé, parmi ces trois facultés élémentaires, la Raison, à cause de l'autorité supérieure dont

[1] Le cercle vicieux indiqué ci-dessus (page 374), ne saurait être plus visible.

l'investit M. Cousin. La raison, d'après lui, n'appartient pas au Moi, au sujet, et comme telle, elle peut nous découvrir des vérités *absolues* et non pas seulement relatives à notre manière de concevoir et de sentir; psychologique par ses rapports avec le Moi, la raison est ontologique dans son caractère propre qui est de saisir les êtres à travers les phénomènes, l'infini à travers le fini, l'absolu à travers le relatif; c'est une faculté subjective et objective tout à la fois, subjective en ce sens qu'elle tombe sous l'œil de la conscience, objective en ce qu'elle sort de la sphère du Moi et atteint toutes les existences. Tous ces caractères de la raison, M. Cousin les lui confère sur l'autorité de la conscience. Si en effet elle les possède, si véritablement elle est impersonnelle dans toute l'étendue du mot, le périlleux passage de la psychologie à l'ontologie se trouve franchi; la science devient possible et la métaphysique a enfin trouvé sa base.

Mais la légitimité de ce passage a été contestée à M. Cousin: ni Descartes, ni Kant, ni Schelling, ne l'ont cru possible. L'école sensualiste rajeunissant un peu sa vieille polémique, a emprunté à la langue philosophique allemande quelques objections contre le principe fondamental du système de M. Cousin. Elle lui a nié le droit de fonder l'ontologie en passant par la psychologie. C'est là la première difficulté à laquelle M. Cousin répond dans sa préface. Il n'a pas de peine à prouver à ces adversaires que le sensualisme, partant de l'unique fait de la sensation, ne saurait non plus arriver à l'ontologie, et qu'en conséquence l'objection porterait autant contre le sensualisme que contre le rationalisme. Nous tombons d'accord sur ce point; mais nous ne convenons pas pour cela que l'objection ne soit bonne ni contre l'un ni contre l'autre système; car nous pensons au contraire qu'elle les atteint également tous deux. De la simple contemplation de la pensée et du Moi, on ne peut jamais faire sortir que la pensée et le Moi. Tout système d'ailleurs qui prétend prouver la légitimité transcendante de la connaissance par une analyse quelconque de nos facultés, repose sur une pétition de principe; en définitive c'est toujours la raison qui se légitime elle-

même. Les êtres autres que nous-mêmes nous sont révélés primitivement au travers de leurs propriétés et qualités, et ces propriétés et qualités ne se manifestent à nous que parce qu'elles tombent sous nos facultés qui sont toutes relatives. Les êtres en eux-mêmes nous échappent; nous admettons leur existence comme un fait, parce que ce fait nous est donné; et, s'il ne nous était pas donné, il serait impossible d'y arriver par voie de démonstration. Toutes nos connaissances des êtres sont donc relatives. La raison aspire à l'absolu, mais elle ne saurait le posséder. Les existences relatives supposent, il est vrai, une existence absolue; ce qui *paraît* implique ce qui *est;* mais le relatif seul est l'objet de notre science, l'absolu la dépasse; il figure toujours en dehors de toutes nos conceptions comme leur condition nécessaire, mais il n'offre aucune prise positive à nos facultés; il n'est pour nous qu'une X. Notre science, si haut qu'on l'élève, ne saurait jamais cesser d'être humaine; la définir la connaissance de l'absolu, comme fait M. Cousin, c'est la rendre divine, mais c'est déclarer en même temps qu'elle n'est pas le partage de l'humanité. Il nous paraît donc que M. Cousin n'a pas répondu complètement à l'objection des sensualistes. Si nous discutions la philosophie de M. Cousin, ce qui, nous l'avons dit déjà, surpasserait nos forces, ces observations seraient fort incomplètes, mais n'ayant d'autre but que de rendre compte de l'objet de sa préface, nous espérons qu'elles seront suffisantes.

Passons maintenant à une seconde accusation, celle de panthéisme.

Il ne suffit pas à la philosophie d'accorder en général à la raison la connaissance de la vérité absolue par une analyse plus ou moins contestable de la faculté de connaître, on est en droit de lui demander des dogmes positifs sur des vérités particulières; elle doit résoudre les questions ontologiques, puisqu'elle déclare cette solution possible, et par conséquent formuler une doctrine absolue de Dieu, de l'âme humaine et de la nature. Ce sont là en effet les trois existences qui composent le problème ontologique. M. Cousin assigne positivement ce but supérieur à la philosophie. « L'ontologie, dit-il, c'est la

« science de l'être, c'est la connaissance de notre existence « personnelle, celle du monde extérieur, et celle de Dieu, « et cette triple connaissance c'est la raison qui la donne. » Que l'humanité possède ces trois notions, c'est ce qui est incontestable, et c'est parce qu'elle les a que la philosophie se demande si ces notions ont quelque certitude, si elles répondent à des objets réels; question qui n'est, en définitive, que la question plus générale de l'origine et de la certitude de nos connaissances, c'est-à-dire, de nos facultés, et qui aboutit toujours à un cercle vicieux. Mais en admettant la réalité objective de ces notions, reste à savoir ce qu'elles contiennent. La matière, Dieu, le sujet pensant, existent; mais qu'est-ce que la matière? qu'est-ce que le sujet pensant? et qu'est-ce que Dieu? Si nous consultons les notions que nous avons de ces choses, nous verrons qu'elles sont toutes relatives, et qu'elles ne nous apprennent rien sur leurs objets, si ce n'est leur existence. La notion de Causalité nous conduit à Dieu, la notion de Substance nous donne l'être étendu et l'être pensant; mais Dieu, la matière et l'âme ne figurent dans ces conclusions que comme des *inconnues*. Toute notre science sur Dieu se réduit à cette affirmation qu'il existe, et nous n'assurons qu'il existe que parce que la raison remontant à l'infini des effets aux causes, arrive invinciblement à une cause première qui produit tout et explique tout; mais cette notion ne va pas plus loin que cette affirmation. Si la raison la creuse, elle se trouble. Veut-elle déterminer, par exemple, le rapport de cette cause première avec le monde, avec l'humanité, elle s'achoppe contre un abîme de contradictions. Il en est de même de la matière et de l'esprit. La matière pour nous, c'est la chose étendue, solide, figurée, ayant les trois dimensions : cherchez plus avant et vous tombez dans les questions de la divisibilité et de l'indivisibilité de la matière, de la nature de l'espace et du mouvement, etc., qui toutes ont des solutions contradictoires, et pourtant également nécessaires et irréfutables. L'esprit, c'est la chose qui pense, qui veut, qui sent, qui hait et qui aime, etc. Mais la chose qui fait tout cela, qu'est-elle? ici, même obscurité, mêmes con-

tradictions. Sur ces trois existences donc notre connaissance est toute relative, et non absolue. Cependant, comme nous l'avons dit, la philosophie, si elle est la science de l'absolu', doit nous donner la vérité absolue sur ces existences. M. Cousin l'a tenté. Nous ne rappelons ici que sa théorie de Dieu qui l'a fait accuser de panthéisme, accusation dont il se défend avec beaucoup de force.

Voici un des passages des livres de M. Cousin qui ont donné lieu à cette accusation.

« Le Dieu de la conscience (c'est-à-dire tel que la raison « nous le donne) n'est pas un dieu abstrait, un roi solitaire, « relégué par-delà la création sur le trône désert d'une éter« nité silencieuse, et d'une existence absolue qui ressemble « au néant même de l'existence; c'est un dieu à la fois vrai « et réel, à la fois substance et cause, toujours substance « et toujours cause; et n'étant substance qu'en tant que « cause, c'est-à-dire, étant cause absolue, un et plusieurs, « éternité et temps, espace et nombre, essence et vie; indi« visibilité et totalité, principe, fin et milieu; au sommet de « l'être et à son plus humble degré; infini et fini tout en« semble. »

Assurément on peut trouver beaucoup de choses dans ce passage, et je n'oserais affirmer que le panthéisme ne s'y trouve pas; seulement je crois que s'il y a un panthéisme, ce n'est pas celui des matérialistes, c'est-à-dire, le système de l'univers-dieu; et M. Cousin est fondé à repousser cette imputation. Mais quant au panthéisme spiritualiste, ou le système *Dieu est tout*, il est possible qu'il y soit. Il est vrai que certaines parties de cette définition conviennent au dieu de Spinosa; mais la plupart reproduisent celui de saint Thomas, et il n'est pas facile de décider de quelle doctrine il se rapproche plus particulièrement. M. Cousin repousse l'imputation de spinosisme. « Le dieu de Spinosa, dit-il, est une pure « substance et non pas une cause. Il a des attributs plutôt « que des effets; dans son système la création est impossible, « dans le mien elle est nécessaire. » Si M. Cousin avait affaire aux théologiens qui firent un procès d'athéisme à Descartes,

il aurait de la peine à leur concilier cette idée d'une cause absolue, c'est-à-dire causant nécessairement; c'est-à-dire, produisant nécessairement des effets, avec la liberté de Dieu, sa providence, etc. Supposer la création nécessaire; et déclarer le monde une manifestation nécessaire de Dieu, qui, en tant que cause absolue, ne peut pas ne pas produire des effets, c'est ébranler la distinction de Dieu et du monde, ce qui s'approche du panthéisme, au moins sous quelqu'une de ses formes. Du reste, nous le répétons, la définition de M. Cousin est susceptible de tant d'interprétations et de conclusions contraires, qu'il ne nous appartient pas de décider quel est son vrai sens. Mais cette incertitude même peut faire juger de la valeur de ces assertions ontologiques, et je félicite sincèrement ceux qui se sentent mieux éclairés sur la nature de la Divinité par cette définition, dont chaque mot est un mystère, que par la simple définition du catéchisme.

Une troisième objection qu'on a faite à la philosophie de M. Cousin, c'est d'être une importation de la philosophie allemande. « Ce qui, dit-il, soulève autant certains patriotismes que « si j'avais introduit l'étranger dans le cœur de la patrie.» Sur ce point sa justification est complète. Il dit très-bien que la philosophie n'a d'autre patrie que la vérité, et qu'il n'y a pas plus de philosophie allemande que de géométrie française. Il rappele aux sensualistes que leur propre doctrine a été dans l'origine une importation anglaise et qu'elle a néanmoins régné en France d'une manière illimitée pendant un demi-siècle. On lui a contesté aussi l'originalité de ses idées. A ce sujet, il retrace avec son talent admirable d'écrivain toutes les circonstances de sa vie philosophique, l'histoire de ses idées, ses voyages en Allemagne, son initiation aux doctrines de Schelling et de Hegel auxquels il avoue noblement avoir emprunté beaucoup, mais en signalant en même temps les différences qui séparent leur philosophie de la sienne. Pour les bons esprits cette justification n'était pas nécessaire, mais elle est si pleine de raison et d'éloquence qu'on ne peut se plaindre de l'accusation qui l'a provoquée.

De l'école sensualiste à laquelle M. Cousin attribue les

objections précédentes, bien qu'elles appartiennent à tout le monde, il passe aux attaques de l'école Théologique. Cette école, comme le dit M. Cousin, se fait sceptique contre la philosophie, mais c'est pour aboutir à un énorme dogmatisme, le principe de l'autorité et de la théocratie. Il dévoile avec une rare habileté de discussion le paralogisme fondamental de cette doctrine et la pousse dans ses derniers retranchements. Nous ne nous arrêterons pas aux détails de cette victorieuse polémique contre une école qui, depuis Luther, n'a cessé d'être battue en ruines, et à laquelle la révolution de juillet a fait en France des blessures plus terribles encore que les arguments de M. Cousin.

La dernière question traitée dans la nouvelle préface est celle de l'Eclectisme. L'éclectisme est une chose difficile à entendre, et, quoique j'aie lu avec la plus grande attention tout ce qui en a été dit depuis quinze ans, je serais hors d'état d'en donner une définition claire et exacte. Pour en approcher du moins il faut procéder par voie d'exclusion, et pour savoir ce qu'il est, déterminer d'abord ce qu'il n'est pas. Les objections suivantes et les réponses de M. Cousin faciliteront cette recherche.

On a dit que l'éclectisme était un Syncrétisme aveugle qui mêle ensemble tous les systèmes, approuvant tout, confondant le vrai et le faux, le bien et le mal. A cela M. Cousin répond que l'éclectisme ne mêle pas les systèmes; qu'il sépare au contraire chaque système en deux parties : l'une fausse qu'il rejette, l'autre vraie qu'il adopte; il ne combine donc pas les systèmes, mais seulement la portion de vérité qui se trouve dans chacun d'eux. L'éclectisme n'approuve donc pas tout, ni ne confond pas tout, car il consiste précisément dans la distinction du faux et du vrai.

On a dit encore que l'éclectisme était le fatalisme et l'absence de tout système. D'abord il n'y a pas de fatalisme, répond M. Cousin, à prétendre que l'esprit humain, bien que fait pour la vérité, ne la possède pas tout entière; d'où il suit que toutes les œuvres de l'homme, et particulièrement les systèmes philosophiques sont un mélange de bien et de

mal, de vrai et de faux. En second lieu l'éclectisme, ayant pour but de faire dans ce mélange le triage de l'ivraie et du bon grain, loin d'être l'absence de tout système, suppose un système, part d'un système, et n'est que l'application d'un système; car pour reconnaître et discerner dans les doctrines l'erreur et la vérité, il faut savoir soi-même où est l'erreur et où est la vérité. « Il faut donc être ou se croire déjà en pos- « session de la vérité, et il faut avoir un système pour juger « tous les systèmes. » L'éclectisme n'est donc pas l'absence de tout système.

D'après cette explication, le problème, la méthode ou le principe éclectique consisterait à trouver d'abord un système qui contienne la vérité philosophique, puis à se servir de ce système comme d'un criterium ou pierre de touche pour juger les autres systèmes. Ce système-modèle étant la vérité, il est clair que tout ce qui, dans les autres systèmes, s'en écarterait serait faux, et tout ce qui s'en rapprocherait serait vrai. Il suit tout aussi clairement de là que la réunion des vérités découvertes dans les autres systèmes reproduirait le système modèle, puisque ces vérités ne seraient admises comme telles que par leur conformité avec ce même système. Et voilà comment, en définitive, le système éclectique serait le flambeau de l'histoire de la philosophie, et l'histoire de la philosophie la démonstration du système.

Si c'est là le véritable caractère de l'éclectisme (et il n'en faut pas douter d'après les éclaircissements donnés ci-dessus), il ne mérite certainement pas les reproches qu'on lui a faits, et la défense de M. Cousin est irréfragable. Ce principe n'avait même pas besoin d'être défendu, car il est évident par lui-même et ne souffre pas de contradiction. La seule difficulté consiste à trouver ce système vrai qui doit servir à juger tous les autres. Ce système existe-t-il? est-il dans les livres de M. Cousin ou de quelque autre philosophe? C'est ce dont il est permis de douter. Tout système n'a-t-il pas virtuellement la prétention d'être la vérité? Toute critique historique ne suppose-t-elle pas un système qui, considéré comme vrai par l'historien, devient la mesure de tous les autres? Il n'y a pas

d'école philosophique qui n'ait abordé l'histoire de la science avec son point de vue, et qui de ce point de vue, comme du haut d'une chaire infaillible, n'ait jugé en dernier ressort toutes les opinions. Ces écoles sont exclusives, nous dit-on ; mais tout système est exclusif, car tout système prétend à la vérité, et la vérité est exclusive de l'erreur. L'éclectisme peut-il produire un système qui ait plus de droit à la certitude et à l'universalité que tous les autres? Qu'il le démontre, et toutes les disputes seront finies. Mais nous n'en sommes, je crois, malheureusement pas encore là. Il est à craindre que le système qui prétend contenir toute la vérité et rien que la vérité ne soit, comme tous les autres, qu'un mélange de vrai et de faux, et qu'à ce titre, il n'ait à passer, lui aussi, dans le crible d'un éclectisme nouveau, et ainsi de suite jusqu'à la fin des siècles. Si ces considérations sont justes, on s'étonnera peut-être avec nous de l'importance philosophique accordée par la nouvelle école à un principe qui, réduit à sa véritable expression, n'est qu'une espèce de paralogisme.

. . . .

Dans l'analyse que nous venons de faire de cette discussion philosophique, il a été loin de notre pensée d'exprimer un jugement complet sur la philosophie de M. Cousin. Nous sommes trop persuadé de notre insuffisance pour aborder de front la haute et profonde métaphysique de cet écrivain, et à plus forte raison pour nous permettre de la juger sans la discuter. C'a été assez pour nous d'en toucher quelques points, et ceux-là seulement qui sont traités dans la préface. Si nous entreprenions jamais un véritable examen des doctrines de M. Cousin, nous prendrions volontiers pour nous guider dans cette critique la distinction qu'il fait lui-même de deux sortes de philosophies. (*Fragments*, page 117.)

« L'une, dit-il, étudie les faits, les examine, les décrit, marque leurs différences et leurs analogies, les soumet à des classifications et en déduit des lois générales; l'autre commence où s'arrête la première; elle sonde la nature des faits, et prétend pénétrer leur raison, leur origine et leur fin ; elle embrasse le possible comme le réel. » « La première peut être

« appelée philosophie préliminaire ou élémentaire, l'autre « philosophie première ou transcendante. » Cette distinction nous serait très utile dans l'appréciation des travaux de M Cousin. Nous serions le plus souvent d'accord avec lui quand il philosophe dans la première de ces méthodes, et en désaccord quand il philosophe dans la seconde; et autant nous admirerions la pénétration et la force de son intelligence, la fécondité et la beauté de son esprit, dans la sphère bornée, mais solide, de la philosophie qu'il appelle préliminaire ; autant nous aurions à nous étonner de l'impuissance de ces facultés supérieures dans la sphère illimitée, mais imaginaire, de la philosophie qu'il appelle transcendante. Mais il est un point sur lequel nous n'aurions qu'à admirer sans restriction ni distinction aucune, c'est l'immense talent de l'écrivain. Sa place parmi les penseurs sera marquée plus tard, et sans doute à un rang très-élevé; mais on peut sans exagération le classer déjà parmi les trois ou quatre écrivains supérieurs qui, dans ce siècle, soutiennent l'éclat de la littérature et de la langue françaises. Si quelques-unes de nos critiques sont taxées de témérité, nous sommes certain du moins que cet éloge n'encourra pas le même reproche.

FIN.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

FRAGMENTS TRADUITS.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05987 8051


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS

